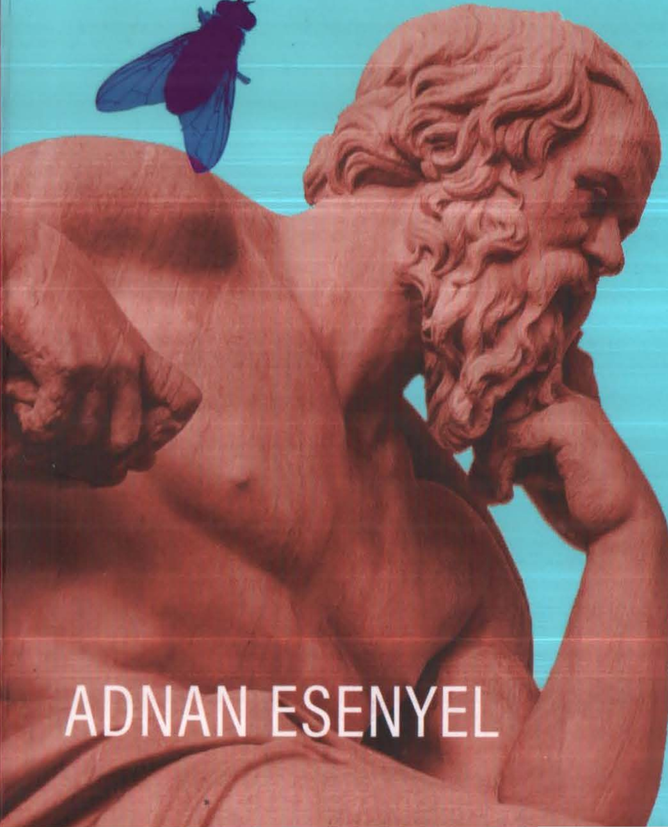
NIETZSCHE SOKRATES'İ NEDEN ÖLDÜRDÜ?

NIETZSCHE SOKRATES'İ NEDEN ÖLDÜRDÜ?

ADNAN ESENYEL



NIETZSCHE SOKRATES'İ NEDEN ÖLDÜRDÜ?



ADNAN ESENYEL



Nietzsche, Sokrates'i Neden Öldürdü?

FOL 79

Felsefe 77
Nietzsche Dizisi 01

Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?
Adnan Esenyel

Yayına Hazırlayan: Ebubekir Demir
Redaksiyon: Mak Grup Redaksiyon Ekibi
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-44420-9-4

Baskı: Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

I. Baskı: Kasım 2020

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Nietzsche, Sokrates'i Neden Öldürdü?

Adnan Esenyel



Adnan Esenyel

Bulgaristan Kırcaali'de doğdu (1983). İlk ve orta öğrenimi sırasında Almanya'da, Bulgaristan'da ve Türkiye'de eğitim gördü. Lisans (2007) ve doktora eğitimini (2016) Uludağ Üniversitesi felsefe bölümünde tamamladı. Almanya Freiburg Üniversitesi'nde bir yıl boyunca Nietzsche ve Heidegger üzerine doktora düzeyinde araştırmalarda bulundu (2013). Düzce Üniversitesi felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı (2016). İlgi ve çalışma alanı Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger düşüncesidir. Bunun yanı sıra; yaşamın anlamı, varlığın anlamı, özgür isteme gibi alanlar üzerine çalışmakta ve yazmaktadır.

Başlıca eserleri: Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine* (2013); *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü* (2020); *Heidegger/ Varlığın Patikaları* (2020); Arthur Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* (2020).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 13

GİRİŞ 14

BİRİNCİ BÖLÜM 20
YAŞAMI HAKLI ÇIKARMAK
1. Değer ve Değerlendirme 23
2. Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi 28
3. Felsefeye Yeniden Başlamak 33
4. Batı Felsefesinin İki Temeli: Somut İnsan ve Ahlak 46

İKİNCİ BÖLÜM 57
ÜST İNSANI YARATMAK: TANRININ/SOKRATES'İN ÖLÜMÜ
1. Sokrates Sorunu 66
2. Sürü İnsanı 92
3. Üst İnsan 114
4. Geleceğin Filozofları 128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 139
SOKRATİK İDEALİN VE HAKİKATİN YIKIMI
1. Çileci İdeal 143
2. Hakikatın Değeri 154
3. Sanat ve Felsefe 175
4. Ebedî Dönüş ve Güç İstemi 188

SONSÖZ 203

KAYNAKLAR 209

DİZİN 212

Kısaltmalar

KSA *Kritische Studienausgabe* (*Eleştirel Toplu Eserler*)
AC *Der Antichrist* (*Deccal*)
EH *Ecce Homo*
FW *Die fröhliche Wissenschaft* (*Şen Bilim*)
GD *Götzen-Dämmerung* (*Putların Alacakaranlığı*)
GM *Zur Genealogie der Moral* (*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*)
GT *Die Geburt der Tragödie* (*Tragedyanın Doğuşu*)
JGB *Jenseits von Gut und Böse* (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*)
M *Morgenröthe* (*Tan Kızıllığı*)
N *Nachgelassene Fragmente* (*Yayımlanmamış Elyazmaları*)
NH *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Hakkında*)
WL *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne* (*Ahlaki Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine*)
Z *Also sprach Zarathustra* (*Böyle Söyledi Zerdüşt*)

Hayatın bir Şölen olabileceğine beni inandıran eşime...

Önsöz

Her kişinin gönlünde bir aslan yatar, önceleri benim için bu aslan uzun bir dönem boyunca Arthur Schopenhauer'dı. Gerçekten de çok uzun sayılabilecek bir süre için sadece Schopenhauer soludum, Schopenhauer içtim ve Schopenhauer yedim. Hatta gençliğin verdiği heyecanla yaşamlarımızın anlamı ve amacı hakkında söylenebilecek her şeyin Schopenhauer tarafından tüketici ve doyurucu bir şekilde açıklandığını düşünecek kadar ileri gittim.Ta ki kulaklarımı Nietzsche'nin söylediklerine açana dek...

Adnan Esenyel
Düzce 2020

GİRİŞ

"İşte orada duruyorlar." dedi kendi kalbine,
'gülüyorlar işte',
beni anlamıyorlar, bu kulakların dinleyeceği bir ağız
değilim ben.

Zerdüşt'ün Önkonuşması

Teknoloji, bilim ve kitle iletişim araçları tarafından şekillenen çağımızda *felsefenin* hâlâ söyleyecek bir *sözü* kaldı mı? Hangi kavramın gerçekte ne anlama geldiği konusunda bitmek tükenmek bilmeyen kısır tartışmaların ötesinde felsefenin hâlâ insanın yaşamına dokunacak, ona etki edecek bir önerisi ve katkısı var mı? Büyük anlatıların sonlandığı ve metafiziğin de sadece tarihin tozlu raflarına ait bir antikaya dönüştüğü postmodern dünyamızda hâlâ bize referans olabilecek, yol gösterebilecek bir ideal bulunabilir mi? Yoksa *tanrının ölümü* ile birlikte ortaya çıkan tümüyle yönsüz, amaçsız ve hedefsiz bir varoluşun doğurduğu konfor odaklı, tüketime dayalı bir hedonist yaşam kurgusuna mı teslim olduk? Tüm bu soruların işaret ettiği yozlaşmış ve nihilizme bulanmış varolma hâlinin yaklaşmakta olduğu, yaklaşık yüz kırk yıl önce Nietzsche tarafından dile getirilmiştir. 1882 tarihli *Şen Bilim* eserinde Nietzsche, kendisini bilimsel paradigmaya bağlayan modern insanı bekleyen amaçsız, hedefsiz ve yönsüz varoluşa işaret etmiş (KSA 3, 481: FW 125) ve kültürel yozlaşmanın tam da *konforun, sağlığın, vasatlığın, uzun ve kaliteli bir yaşam*ın başat değerler hâline geldiğinde tamamlanacağını

öngörmüştür. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün resmettiği *son insan* tiplemesi tam da modern varoluşun niteliklerini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: Tanrının ölümünden sonra ortaya çıkan kültürün, amaçsız ve hedefsiz bir varoluş ile mücadele edebilmek için *bilgiyi, mutluluğu* ve *hazzı* ön plana çıkardığını, uzun ve sağlıklı yaşamı her şeyden önemli hâle getirdiğini dile getiren *Zerdüşt,* böylece en aşağılanası varlık olan *son insanın* yeryüzüne âdeta bir toprak piresi gibi musallat olduğunu vurgulayarak güvenli, temkinli ve rahat bir yaşamın her şeyden çok değer gördüğünü dile getirir (KSA 4, 19-20: Z, *Zarathustra's Vorrede 5).*

Bugün Nietzsche'nin bir asır öncesinden öngördüğü bir kültürel ortamda yaşadığımıza artık şüphe yok. Böylesi bir kültürel düzlemde felsefe, insan yaşamından radikal bir şekilde koparılıp sadece *söylem düzeyi*nde iş gören, fakat somut hiçbir gerçekliği olmayan argümantatif bir tartışma faaliyetine indirgenir. Yaşam süresini ve sağlık kalitesini arttırmak, olabildiğince çok mutluluk ve haz elde etmek, güvenli ve konforlu bir hayata kavuşmak hayatımızın *temel amacın*a dönüştüğünde, felsefi etkinliğin artık neredeyse işlevsiz kalması hiç de şaşırtıcı olmaz. Böylesi idealleri benimsemiş olan günümüz uygarlığında felsefenin söyleyecek bir sözü kalmış gibi durmuyor. Risk almayan, değer yaratmayan ve kendisini sadece hazza ve tüketime dayalı güvenli bir yaşama teslim eden modern birey, Nietzsche'ye göre, insanlığın da uygarlığın da yozlaşmasını temsil eder. Çünkü Nietzsche'nin gözünde tüm bu *modern idealler* esasında bir çürüme ve yozlaşma belirtisi olarak var olmaktadır. Hatta bu tarz bir var olma hâli, Nietzsche'nin "Tanrı öldü." sözüyle işaret etmek istediği nihilizm kavrayışı ile yakından ilgilidir. Yüce amaçların ve evrensel referansların yokluğu olarak aslında "Neden?" sorusunun cevap bulamadığı özünde hedefsiz bir varoluş anlamına gelen *nihilizmin* (KSA 12, 350: N *Herbst 1887*, 27) dehşeti ile yüzleşemeyen modern birey, âdeta kopmak üzere olan fırtınadan kaçarcasına

hazzın, mutluluğun ve konforun limanına sığınmış hâlde yaşamını sürdürmeye çalışmaktadır. Anlamsız bir varoluşun ağırlığı altında ezilen 'uygar ve aydın birey' çareyi uzun ve haz içinde geçen bir yaşamda arar. Dolayısıyla sağlığa, mutluluğa, uzun ve güvenli yaşam sürecine atfedilen bu yüksek değerler sadece modern bireyin nihilizm karşısında geliştirdiği birer savunma mekanizması olarak okunabilir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre aslında modern birey yozlaşmış, hastalıklı bir varoluş hâlindedir. Nihilizmin çoktandır kapıya dayandığını örtük ve gizil bir şekilde duyumsayan bu kültürün insanı için yaşamın rahat, mutlu ve güvenli bir şekilde geçirilmesi artık son çaredir. İşte bu noktada bilim ve ondan beslenen teknoloji her türden duyuüstü değeri değersizleştirerek özünde bizatihi nihilizmi körüklemesine rağmen, diğer yandan insanın ona dayanabilmesini mümkün kılacak *uyuşturucuları* da sağlar. Bu noktada Aydınlanma idealini hatırlamakta fayda var. Bütün bir doğanın ve yaşamın akıl yoluyla keşfedilerek insanoğlunun hizmetine sunulmasını ve böylece bireyin sıkıntısız, dertsiz, rahat, refah dolu bir varoluşa kavuşmasını hedefleyen Aydınlanma ideali, bu bilimsel paradigma aracılığıyla yeryüzünü insan için âdeta bir 'cennet' hâline getirmeye çalışır. En azından Batı uygarlığı ve medeniyeti için günümüzde bu 'cennet'in kısmen de olsa hayata geçirildiği ortadadır. Medeni insan tam da böylesi bir toplumsallığa kendini bırakarak nihilizm tehlikesini duyumsayamayacak kadar uyuşturulmuş hâldedir. Oysa Nietzsche'ye göre modern insana sunulan bu dünyevi cennet hayatı, bir amaçtan, hedeften nihai bir yönelimden ve değerden yoksundur. Dolayısıyla günümüzün kültür dünyası tarihin en parıltılı anlarını yaşıyor olsa da içten içe çürümektedir.

Günümüzde teknolojinin, bilimin, ekonominin, siyasetin ve iletişimin bu söz konusu edilen konforun ve yaşam standardının iyileştirilmesi adına icra edildiğine şüphe yok. Böylece daha uzun, huzurlu, mutlu ve sağlıklı bir yaşamın elde edilmesi ve doğanın tüm yönleriyle insanlığın hizmetine

sunularak insanın yeryüzü konaklığının 'iyileştirilmesi', kısaca 'insanın rahat ettirilmesi' modern dönemde nihilizmle baş etmenin yegâne yolu olarak görünür. Oysa Nietzsche'ye göre nihilizmle baş etmek üzere seçilen bu yol, zaten 'hasta olan' bireyi geri döndürülemez bir şekilde daha da hasta eder. Bu noktada akademik bir tarzda icra edilen felsefenin kavramsal analizler yaparak ya da bir takım modası geçmiş metafiziksel ilkelere başvurarak yürüttüğü tartışmaların da nihilizm ile gerçek anlamda baş etmesi olanaksızdır. Örneğin ahlakın, iyinin, özgürlüğün, bilincin, bedenin vb. kavramların neliğine ilişkin yapılan felsefi tartışmaların gerçek manada bizi hiç mi hiç ilgilendirmediği ve kimsenin hayat gidişatında en ufak bir değişiklik yaratmadığı da ortadadır. Bu yüzden Nietzsche'nin perspektifinden bakacak olursak günümüzde felsefe de ancak bir *uyuşturucu* olduğu sürece işe yarar. Suya sabuna dokunmayan, hiçbir etki yaratmayan ve sadece yukarıda söz konusu edilen kavramlara ilişkin kısır bir tartışma yaratan ve failine 'önemli bir iş' yaptırdığını hissettirerek onu *teskin eden/uyuşturan* bir felsefe, Nietzsche'nin gözünde tam da son demlerinde olan yozlaşmış bir faaliyete karşılık gelir. Çöküş içerisinde olan Batı uygarlığının bir ürünü olan felsefe böylece yozlaşmanın en sofistike hâllerinden birisini temsil etmek durumundadır. Nietzsche'nin gözünde Batı felsefe geleneği yozlaşmanın bir ürünü olmasına rağmen aslında bizzat bu yozlaşmayı maskelemek, gizlemek ve yok saymak üzere icat edilmiş bir mekanizmadır. Onun teskin edici, sakinleştirici olmasının temel motivasyonu tam da buradan kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan insanlığın kaba bir konformizmin içine düşmesi ile felsefenin mevcut hâli de karşılıklı olarak birbirini beslemektedir. Bir yandan Nietzsche'nin gözünde felsefe esas görevini icra etmede başarısız olarak insana gerçek bir yaşam ideali, amacı ve değeri sunamadığı için kendisini son çare olarak rahat, haz dolu ve güven içinde geçen bir yaşama teslim ederken, diğer taraftan kişi tam da bu konforun sürmesi adına artık etki eden, dönüştüren, yaratıcı bir felsefe

yapma tarzından olabildiğince kendisini uzaklaştırır. Böylece bu kısır döngü içerisinde felsefenin yaşamla olan bütün bağı kopar. Felsefe en nihayetinde sadece konfor alanımıza dâhil olduğu, süregiden yaşamımızı bozmadığı ve kendimizi iyi hissettirdiği ölçüde kabul edilebilir hâle gelmektedir. Günümüzde felsefenin de açık bir biçimde diğer her şey gibi tüketim kültürünün bir oyuncağı hâline dönüştüğünü görmek zor değildir. Çok daha ironik ve bir bakımdan trajik olan ise bizatihi Nietzsche'nin kendi aforizmaları ile birlikte bu tüketim kültürünün büyük bir parçası hâline gelmesi ve insanlara kendini *iyi, derin ve önemli hissettirme* aracına dönüşmesidir. Daha da acı olan, Nietzsche'nin bütün bir kariyeri boyunca nihilizm problemini ortadan kaldırmaya çalışmış olmasına rağmen, onu üstünkörü okuyanlar tarafından bir nihilist olarak adlandırılmasıdır. Gerçekten de Nietzsche ne nihilist, ne anarşist ne de Nazilerin görmek istediği gibi ırkçı bir düşünürdür. Bunlar, Nietzsche'nin metinlerini derinlemesine okuma zahmetine katlanmayan zihinlerin onu karikatürize etme, kendi amaçları için kullanma ve hemen orada tüketme çabalarından ibarettir.

İdealsiz, hedefsiz ve amaçsız kalmış bir yaşamın uyuşturucu etkisi yaratan soluk bir eğlencesine dönüşmüş olan Batı felsefesinin tamamlandığını düşünen Nietzsche için yeni ve radikal düzeyde farklı olan bir başlangıcın hayata geçirilmesi zaruridir. Ona göre felsefi faaliyetin çağımızda aslında insan yaşamına hiçbir şekilde dokunmuyor oluşu, nihilizmin tüm gücüyle kendisini duyurduğu anlamına gelir. Aşkın, evrensel ve mutlak bir *anlam referans*ından yoksun kalan modern birey, kendisini çoğu zaman kaba ve amaçsız bir *bilgi edinme* sürecinin eşlik ettiği nihilistik bir yaşantıya ya da ölçüsüz olan postmodern bir "Ne olsa gider!" (*anything goes*) anlayışına bırakır. Bilimsel olduğu ölçüde bilginin ve hakikatin yüceltilmesi de Nietzsche'ye göre nihilizme çare olamaz, sadece onu maskelemeye çalışır. Her türden bilgiye ve malumata ulaşımın bu kadar kolay olduğu bir çağda

bireyler âdeta bilgiye tıka basa dolmuş hâlde yaşamlarını sürdürürler. Fakat Nietzsche'ye göre modern birey sahip olduğu onca bilgiye rağmen, bu bilgi yığını ile yaşamına nasıl bir yön vereceğini, ne uğuruna ve ne için hayatını sürdüreceğini bilemez hâldedir. Bu bilgi bombardımanı modern özneyi âdeta yaşam yorgunu yapmış ve bildikleri ile yaşantısı arasında hiçbir paralellik kuramamasına yol açmıştır. Nietzsche'nin deyişi ile modern birey, yürüyen bir ansiklopediye dönüşmüştür ama buna rağmen nasıl yaşaması gerektiğini bilemez hâldedir (KSA 1, 274: NH 4).

Eğer bugün hâlâ Nietzsche'nin yaklaşık bir asır önce dile getirdiği bir tarz ve hâl içinde dünyada ikamet etmekteysek, o hâlde Nietzsche'nin söylediklerine yeniden kulak vermek kaçınılmaz bir göreve dönüşmektedir. Nietzsche sadece entelektüel bir merak ve çaba ile felsefeye ilişkin yeni ve radikal bir başlangıç ortaya koymak istemez, ona göre bu tabiricaizse insanlık için âdeta bir ölüm kalım meselesidir. Çünkü Nietzsche'nin de dile getirdiği gibi "İnsanlığın hâlâ bir hedefi yok ise aslında yok değil midir kendisi de?" (KSA 4, 19-20: Z, *Von tausend und Einem Ziele*). Hedefsiz bir varoluşun eksik, tamamlanmamış bir varoluş olduğunu düşünen Nietzsche tam da bu sebeple varoluşumuzun değerini ve anlamını konu edinen bir felsefe yapma tarzına geçilmesi gerektiğini düşünür. Nietzsche'nin kendisine biçtiği görev kabaca söyleyecek olursak aslında felsefeye itibarını iade etmekten ibarettir.

Bu çalışma Nietzsche'nin felsefede gerçekleştirmek istediği yeni başlangıcın izlerini takip ederek, onun bu uğurda felsefenin temellerinde meydana getirdiği radikal değişiklikleri açığa çıkartmayı amaçlamaktadır. Nietzsche'nin Batı felsefe geleneğinin çıkmazını temelde bir insan ve ahlak problemi olarak görmesi olgusundan hareketle onun bu iki alanda meydana getireceği değişikliklerin felsefeyi nasıl tümüyle dönüştürdüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

Birinci Bölüm
Yaşamı Haklı Çıkarmak

Hayatın anlamı nedir? Kişinin çoğu zaman acı, sıkıntı ve keder içinde sürüp gitmekte olan yaşantısını ve en sonunda ölümle sonuçlanacak olan varoluşunu ne haklı çıkarabilir? Tüm bu varoluşsal kaygılar *ne uğruna* yaşanmaktadır? Dahası *var* oluş neden *yok* oluşa tercih edilmektedir? İnsan, yaşama ilişkin istemini nasıl temellendirebilir? Nietzsche'ye göre bunlar, bir insanın sorabileceği en temel sorulardır ve bu yüzden bütün insani etkinlikler ki buna felsefe, din, sanat ve bilim de dâhildir, doğrudan olmasa dahi dolaylı bir biçimde 'yaşam' denilen fenomeni önce *anlamak* ve sonra da *haklı çıkarmakla* (*rechtfertigen*) meşgul olmalıdır. Felsefeyi, bu sorulara ilişkin yanıtlar üreten bir etkinlik olarak gören Nietzsche'nin bütün amacı *yaşamın haklı çıkarılmasına ilişkin soruyu* tatmin edici bir şekilde yanıtlamak ve insana yaşamak için bütünüyle radikal olan yeni bir sebep sunmaktır. Fakat yukarıda sıralanan soruların belirgin önemine rağmen Nietzsche'ye göre insan türü şimdiye kadar yaşamın anlamına ilişkin sadece tek bir amaç ve haklılandırma ortaya koyabilmiştir ve ona göre bu, insanlığın aslında yeryüzünde elde ettiği yegâne 'başarı'dır. İnsanlığın geçtiği birbirinden oldukça farklı görünen tarihsel aşamalar göz önünde bulundurulduğunda bu oldukça şaşırtıcı bir iddiadır. Fakat işte Nietzsche'ye göre, tüm bu zengin tarihsel sürece rağmen şimdiye kadar yeryüzünde insanlığa yaşamak için bir amaç veren yegâne değer *çileci/asketik ideal* (*asketische ideale*) olmuştur. Böylece insanlık sadece bu idealin perspektifinden yeryüzünü algılayabilmiş ve yine sadece bu ideali temele

koyarak bugün bildiğimiz anlamda Batı kültür dünyasını meydana getirebilmiştir. Nietzsche'ye göre bu ideal dışında 'insani varoluş' yeryüzünde başka bir anlama sahip olamamıştır. Nietzsche bu durumu *Ahlakın Soykütüğü*'nde yer alan en son bölümde şu şekilde ifade eder:

> Çileci ideal haricinde insanlık, bir *hayvan* olan insan (*das Thier Mensch*) şimdiye kadar bir anlama sahip değildi. Yeryüzündeki varoluşunun bir amacı yoktu. "Niye insana gerek var?" sorusu, cevabı olmayan bir soruydu; insanlık ve yeryüzü için bir *isteme* eksikti. Her büyük insan yazgısının arkasında bir nakarat olarak kocaman bir "Boşuna!" yankılanıyordu. Çileci ideal işte tam da bu anlama sahipti: Bir şey *eksikti*, insanlığı çevreleyen korkunç bir *boşluk*; o kendisini nasıl haklılandırabileceğini, açıklayabileceğini, olumlayabileceğini bilmiyordu; o anlam sorunundan dolayı acı çekiyordu. (KSA 5, 411; GM III, 28)

İşte çileci ideal insanın bu varoluşsal kaygısına bir çözüm olabilmek için ortaya çıkmış ve yaşama ilişkin bir istemi insanlığa aşılayarak ona bir amaç ve anlam vermiştir. Ne var ki çileci ideal Nietzsche'ye göre yaşama bir anlam verirken diğer taraftan onu içten içe çürütmüştür. Çünkü çileci ideal, insanlığı ilerletmek, güçlendirmek yerine onu olabildiğince zayıflatmış ve insanı âdeta *hastalıklı* bir varlığa dönüştürmüştür. Bu idealin etkisinde kalan insan, yaşamı tüm yönleriyle kabul edip kucaklamak yerine, vahim bir biçimde kendisini yaşamdan ve dünyadan nefret ederken bulmuştur. Nietzsche'ye göre çileci ideal paradoksal bir şekilde, bir yandan insanlığa yaşamak için bir sebep ve amaç verirken diğer taraftan onu kendi bedenine, dünyaya ve yaşama bütünüyle düşman kılmıştır. Varoluşun anlamı sorusunun ağırlığı altında ezilmemek için çileci ideale sığınmak durumunda kalan insan âdeta 'hastalanmış' ve bütünüyle uydurulmuş olan öte dünyacı bir hakikate ulaşmak için bu yaşama sırt

çevirmiştir. İnsan böylece yaşamı, sadece öte dünyada (metafiziksel bir alanda) bulunan bir hakikate ulaşmak için katlanılacak bir süreç olarak algılamaya başlamıştır. Nietzsche insanlığın geldiği bu durumu şu cümle ile özetler: "İnsan hiç istememektense, *hiçliği* ister hâle gelmiştir" (KSA 5, 339; GM III, 1). Bir başka deyişle insan çileci/asketik ideal ile birlikte paradoksal bir şekilde sadece yaşamın kendisini yadsımak suretiyle yaşamı ister hâle gelebilmiştir. İşte bu çelişkili durum Nietzsche'ye göre, hastalıklı kişilerin oluşturduğu ve bu sebeple çökmeye mahkûm bir uygarlığın doğuşuna yol açmıştır. Çileci idealin özünde yer alan; dünyadan, yaşamdan, arzulardan ve bedenden olabildiğince el etek çekme düsturu (yani varoluşu değil de özünde hiçliği isteme durumu) tüm bir Batı kültür dünyasına egemen olmuş ve insanlık bir amaca sahip olabilmek uğruna âdeta kendi varoluşu ile çelişmek durumunda bırakılmıştır. Sahip olduğu enerjiyi, tutkuyu ve arzuyu bastırmak ve âdeta görmezden gelmek durumunda kalan insan, bu ögeleri düşman görmek suretiyle kendi benliğine, bedenine ve karakterine yabancılaşmak zorunda kalmıştır.

Nietzsche'ye göre kendi *Zerdüşt*'üne kadar bu asketik ideale rakip olabilecek herhangi bir deneme, değer veya ideal ortaya çıkmadığı için (KSA 6, 353; EH, *Genealogie der Moral*), insanlık tam anlamıyla bir çıkmaza sürüklenmiş durumdadır. Özellikle Schopenhauer'ın felsefi dizgesinde bütün çıplaklığı ile görünür olan *çileci ideal*, artık söyleyebileceği her şey söylemiş ve Schopenhauer'ın da dile getirdiği gibi *yok oluş* açık bir şekilde *var oluşa* yeğlenebilir hâle gelmiştir. Bundan dolayı Nietzsche'nin hedefi asketik idealle ve Schopenhauercı niyetlerle gerçek manada başa çıkabilecek yeni bir alternatif ideal yaratmaktır. Kısaca o, çileci ideale rakip olabilecek bir deneme ortaya koymayı hedefler. O, insanlığın yitirmiş olduğu anlamın radikal bir farklılıkla yeniden *yaratılması* gerektiğini düşünür. Bütün mesele o hâlde, asketik idealin karşısında durabilecek yeni bir amaç,

anlam ve hedef yaratmaktır. O hâlde Nietzsche yukarıda dile getirilen ve insanlık için hayati derecede önem arz eden sorulara tatmin edici ve derinlikli yanıtlar vermeyi kendisine hedef olarak belirlemiştir. Zerdüşt'ün deyişi ile: "Benim mutluluğum, varoluşun kendisini haklı çıkarmalıdır" (KSA 4, 15; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 3). Hayatın anlamına, niçin ve ne uğruna yaşadığımıza ya da *varoluşun haklı çıkarılmasına (rechtfertigen des Daseins)* ilişkin soru, o hâlde Nietzsche'nin felsefi girişiminin zemininde yer almakta ve felsefesinin asıl motivasyonunu meydana getirmektedir. Nietzsche işte bu amacı gerçekleştirmek için 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' projesini gündemine alır ve ancak böylesi bir projenin, önemli gördüğü bu soruların cevaplanmasında belirleyici bir rol oynayacağını ileri sürer. Nitekim hâkim değerlere yönelik yeni bir değerlendirme ile birlikte, şimdiye dek varoluşun kendisini sadece çarpık ve de hastalıklı bir şekilde gerekçelendirmeye çalışan asketik idealin hakiki yüzü gün yüzüne çıkarılabilir ve böylece yaşamın haklı kılınması meselesi tamamen farklı bir açıdan aydınlatılabilir. Zaten ancak *değerlerin yeniden değerlendirilmesi* neticesinde çileci ideale rakip olabilecek yeni bir takım değerler gündeme getirilir. Nietzsche bu edim neticesinde, insanlığı asketik idealin egemenliğinden kurtaracak olan yeni bir felsefe kavrayışının doğabileceğini düşünmektedir.

1. Değer ve Değerlendirme

Hâlihazırda yürürlükte olan ve yaşamımıza hükmeden değerlerin yeniden bir değerlendirmesini gerçekleştirmek, yukarıda dile getirilen nedenlerden dolayı belki de Nietzsche'nin felsefi etkinliğinin özünde yer almaktadır. *Ecce Homo*'da Nietzsche şöyle yazar: "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi (*Umwerthung aller Werthe*): Bu, insanlığın en üst derecede kendisini sınaması edimi için benim formülümdür, ki bu

edim bende somutlaşmış ve deha hâline gelmiştir" (KSA 6, 365; EH, *Warum ich ein Schicksal bin*). Anlaşılıyor ki Nietzsche açısından hayati derecede öneme sahip olan bir proje olarak 'değerlerin yeniden değerlendirilişi' onun felsefeye bakışını derinden etkilemektedir. Peki, değerlerin yeniden değerlendirilmesinden ne anlaşılmalıdır? 'Değer' ve 'değerlendirme' fenomenleri Nietzsche için ne ifade eder, dahası onların felsefi önemi nereden kaynaklanmaktadır?

Değer ve değerlendirme Nietzsche'ye göre her şeyden önce insanla ilgisinde düşünülmelidir. Çünkü ona göre bu iki kavram doğrudan insanın *insanlığını* tesis etmektedir. Nietzsche'nin deyişi ile "İnsan (*manas*) kendisini; değer biçen, değerlendiren ve ölçü veren varlık olarak gösterir, yani *değer biçen* hayvan olarak" (KSA 5, 306; GM II, 8). O hâlde 'insan' kavramı etimolojik olarak, değerlendirme eylemine kökten bağlıdır ve bu anlamda 'değer verme', insanın temel edimlerinden birisine dönüşür. Peki, bu neden böyledir? Her şeyden önce, insanın kendi ölümlü varlığına ilişkin bir bilgiye sahip olması, yani ölümlü ve geçici bir varlık olduğunu idrak edişi, onu kaçınılmaz bir şekilde olup bitenin anlamını sorgulamaya sevk etmektedir. Her şeyin bir gün kendi varlığı için sona erecek olmasının farkındalığı karşısında insan, ayakta kalabilmek ve ne pahasına olursa olsun yaşamını sürdürebilmek için bir *anlam* bulmak durumundadır. Gerçekten de kişi, kısa yaşamının ne anlama geldiğini, neden ve ne uğruna *var* olduğunu anlamaya çalışmaktadır. O hâlde kişi, ölüm tehdidi karşısında yaşama/varoluşa ilişkin *olumlu* ve *anlamlı* bir değerlendirme sunmalı, kendi varoluşunu da bu anlamsal bağlamdan hareketle idrak edebilmelidir. Böylece onu bekleyen yok oluşa ve ölüme âdeta bir tür savaş ilan eden insan, kaçınılmaz olan sona *rağmen* bir anlam dünyası yaratır. Çünkü o ancak bu *anlam yaratımı* vasıtasıyla varoluşun dehşeti karşısında ayakta kalabilir. Dolayısıyla insanın her değerlendirmesi, kendi içinde bir *anlam dizisinin* dışa vurumunu gizlemektedir. Her değerlendirme ile insan

kendisini yaşam *içerisinde* ve belki de ölüm *karşısında* konumlandırmakta ve kendisi için *anlamlı* olan bir düzlemden sesini duyurmaktadır.

Diğer taraftan söz konusu edilen bu değerlendirmeler, her zaman açık ve seçik olarak kişinin bilincinde yer almaz. Her değerlendirme edimini bilince taşımak ve onun farkındalığını üstlenmek çoğu zaman mümkün değildir. Üstelik hayatın sıradan ve olağan akışını sekteye uğratmadan böylesi bir farkındalık gerçekleştirilemez. Böylelikle kişi, genellikle üzerine düşünmeden bir takım ezbere değerlendirmelerde bulunur. İçinde yaşadığı geleneğin kendisine verdiği değerlendirme şablonlarına bağlı kalan kişi, çoğunlukla hiçbir sorun hissetmeden yaşamını idame ettirir. Kişi, tam da yaşamın 'sorunsuzca' sürüp gitmesinden dolayı değerlendirmelerinin altında yer alan temeli hiçbir şekilde irdeleme ihtiyacı duymaz. Olup bitenleri ve genel olarak yaşamın kendisini, neden başka türlü değil de tam olarak öyle değerlendirdiğini anlayamadığı için kişi, Nietzsche'nin tabiri ile söyleyecek olursak *sürünün bir parçası* hâline gelir. Felsefe tam da bu yüzden Nietzsche tarafından yaşama ilişkin değerlendirmelerimizin zemininde yer alan unsurları gün yüzüne çıkaran bir faaliyet olarak da ileri sürülecektir.

Bu noktada Nietzsche'nin asıl merak ettiği, insanın farkında olarak ya da olmayarak değerlendirme edimini nasıl ve hangi koşullar altında gerçekleştirebildiğidir. Gerçekten de olan bitene ilişkin bir yorum ve değerlendirme kişi için nasıl mümkün hâle gelir? Kişi açıktır ki değerlendirmelerini temelsiz, düzensiz ve kaotik bir ortamdan hareketle gerçekleştiremez. Dolayısıyla kişinin bir konu hakkında yorum ve değerlendirme sunabilmesi için her şeyden önce üzerinde duracağı bir zemine, bir şemaya, modele kısaca bir ölçüye ihtiyaç duymaktadır. Sadece bir kıstas ya da ölçü aracılığıyla kişi kendi hayatına ve olan bitene ilişkin bir değerlendirme sunabilir. Değerlendirme o hâlde hep *bir şeye göre* değerlendirmedir.

O hâlde her değerlendirme, her yorum ve her söylem belirli bir zemine, perspektife ihtiyaç duyar. Her değerlendirme önceden sahip olunan bir koşulun, referansın bakış açısından hareketle hayat bulur. Nietzsche için belki de her şeyden daha önemli olan mesele, değerlendirmeyi olanaklı kılan bu referansın, ölçünün, kıstasın ya da perspektifin kişi tarafından nasıl elde edileceğidir. Bu perspektifin elde edilişi Nietzsche açısından felsefenin en temel görevlerinden birisi olmak durumundadır. Temel soru bu bakımdan, kişinin nasıl olup da 'değerlendirme fenomeni'ni bizzat mümkün kılan bir bakış açısına, bir perspektife sahip olabildiğidir. Kişinin yaşamında vazgeçilmez ilkeler olan bu ölçütler, perspektifler ve referans noktaları genellikle kendisine *gelenek* tarafından sağlanmaktadır. Bunlar tarih içerisinde kimi zaman örtük kimi zaman da alenen nesilden nesile aktarılan *değerler*dir. Nietzsche'nin gözünde işte bu değerler, kişinin kendisini yaşam içerisinde konumlandırmasına izin verir ve çok daha önemlisi bu değerler, her bir kişi için değerlendirme fenomenini olanaklı kılar. Bu değerler, *ne uğruna* yaşadığımızı ve dolayısıyla da varoluşa atfettiğimiz *anlamı* tümüyle belirler. Bu değerler bazen ahlaki, bilimsel, dini ya da felsefi olabilir; hatta iç içe geçerek sentezlenmiş bir değer ile karşılaşmak bile mümkündür. Bu bağlamda 'ahlak', 'iyi', 'merhamet', 'hakikat', 'bilgelik', 'akıl' vb. kavramların/değerlerin tarih boyunca her türlü değerlendirmenin, yani yaşama ilişkin yorumun zeminini meydana getirdiği ve gerçekliğe (realiteye) ilişkin her insani söylemi ve yorumu temelden biçimlendirdiği söylenebilir. Kişinin ortaya koyduğu tüm değerlendirmeler, bizzat kişinin kendisi tarafından çoğu zaman sorgusuz sualsiz bir şekilde benimsenen bu değerler ile olanaklı olmuştur. Değerler, kişi için âdeta yaşam dünyasına açılan ve böylece onun görünmesini olanaklı kılan pencerelerdir. Her şeyden önemlisi değerler kişi için anlamlı bir dünyanın imkânını meydana getirirler. Çünkü dünya ancak bu değerler neticesinde kişi için bir anlam kazanır. Böylece olan bi-

ten hakkında bir yorum ancak bir *değer* referans alınarak ortaya konulabilir. Kısaca değerler, yeryüzünü insan için yaşanabilir bir mekâna, âdeta bir yuvaya dönüştürmektedir.

Böylece Nietzsche söz konusu olduğunda sıklıkla yanlış anlaşılan yorumlama ve değerlendirme etkinliği, bir temel kazanmış olur. Nietzsche'de yorum, hiç de öyle rastgele icra edilen, sallantılı, temelsiz ve keyfî bir eylem değildir. Nietzsche bu minvalde zannedildiği gibi yorum serbestliğini savunan ve her şeyin göreceli olduğunu ileri süren katıksız bir rölativist değildir. Dünyaya ilişkin her yorumun ve değerlendirmenin izi, gelenek tarafından temin edilip kişiye aktarılan ve bazen farkında olunan ya da çoğunlukla bilincinde olunmayan bir değere kadar sürülebilir. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ileri sürdüğü ve sıklıkla referans olarak gösterilen "Ahlaksal bir olgu yoktur, fakat sadece olguların ahlaki bir yorumu vardır" (KSA 5, 92; JGB 108) yargısı da ancak bu şekilde anlaşılabilir. Ahlak; yaşamın ve dünyanın kendisine ait olan yapısal bir özellik değildir, tam tersine ahlak, bu dünyanın bir yorumunu, değerlendirmesini mümkün kılan bir değer, âdeta dünyaya ve yaşama bir bakış atmamıza olanak tanıyan *bir* perspektif, *bir* penceredir. Hatta denilebilir ki böylesi bir değere (örneğin ahlaki bir değere) sahip olmadan kişi dünyayı anlayamaz ve *göremez*. O hâlde sahip olunan değerlerin kişi için âdeta *dünya-kurucu* bir özelliği vardır. Şeyler ancak bir değer perspektifinden kişi için anlam kazanır. Örneğin, çoğu zaman dile getirilen dünyanın, yaşamın ya da herhangi bir şeyin kişi için *anlamsız* gelmesi olgusu da, ancak kişinin üzerinde yükseldiği değer ögesinin sarsılması ve belki de kayıp gitmesi ile açıklanabilir hâle gelmektedir.

Nietzsche'nin alıntıda dile getirdiği bir başka önemli husus da şudur: Değerlendirme hep bir değere göre yapıldığından, kişi hiçbir zaman olgunun ya da dünyanın *kendisini* dile getiremez. Üstelik zaten olan biteni algılama, yorumlama ve değerlendirme edimi her zaman belli değerler tara-

fından koşullandığından, kişinin sahip olabileceği gerçeklik hiçbir zaman nasılsa öyle olan gerçeklik değil, tam tersine sadece yorumlanmış ve hatta *değer* vasıtasıyla yaratılmış bir gerçeklik olacaktır. Dolayısıyla Nietzsche, insanın değerlendirme etkinliğini baştan sona yaratıcı bir faaliyet olarak görmektedir. İnsan değerler vasıtasıyla dünyayı yorumlayarak, değerlendirerek şekillendirmekte ve onun için dünya âdeta karanlıktan ve bilinmezlikten sıyrılıp yavaş yavaş gün yüzüne bir sanat eserine dönüşmektedir. Böylece Nietzsche'de yaşamın ve varoluşun anlamı, âdeta kişi tarafından yaratılmış bir sanat eseri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. *Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi*

'Değer' ve 'değerlendirme' kavramlarının Nietzsche için ifade ettikleri anlam bir nebze de olsa aydınlatılmış olduğuna göre artık 'değerlerin yeniden bir değerlendirmesi' faaliyeti ile Nietzsche'nin kurgulamak istediği felsefe yapma biçimine bir geçiş yapılabilir. Çünkü Nietzsche'nin, bir etkinlik olarak felsefeden beklentisi; dünyaya ilişkin değerlendirmelerimizi ve yorumlarımızı temellendiren değerlere ilişkin eleştirel bir tutum sergilemektir. Nietzsche, felsefi bir yönelim olarak 'değerlendirme etkinliği'ni tam da değerlendirmenin koşulu olan değerlere yöneltmektir. O, bütün bir yaşam ve kültür dünyasının üzerinde yükselmekte olduğu zemine (yani değerlere) ilişkin bir soruşturma gerçekleştirerek aslında kişinin bizzat içinde nefes alıp verdiği, kendisini insan gibi hissettiği koşulları gün yüzüne çıkarmayı amaçlar. Böylece değerlerin yeniden değerlendirilmesi, insanın nasıl olup da bugün kendisini yaşarken bulduğu duruma geldiğini anlamaya çalışır. Nietzsche o hâlde doğrudan kültürel ve toplumsal yapının temel taşlarını görünür kılmaya ve böylece Batı uygarlığı denilen insanlık durumunun içyüzünü açığa çıkarmayı hedefler.

Fakat kişinin yaşama ilişkin bütün yorumlarını bir şekilde belirleyen ve biçimlendiren ve böylece bütün kültür dünyasını ayakta tutmakta olan bu değerlerin sorgulanması toplumsallık ve tarihsellik açısından bir tehlikeyi de kendisinde barındırmaktadır. Öyle ki, Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı gibi, hâkim değerlerin yeniden bir değerlendirmesi gerçekleştirilmek istendiğinde, söz konusu olan sadece dünyaya ilişkin bir yorumun olumsuzlanması ya da saf dışı bırakılması değildir; çok daha önemlisi, şimdiye kadar kişileri bir arada tutan tarihi, ahlaki, dini, bilimsel ve felsefi bağlar da gevşetilmiş olur. Böylece kişinin hem toplumla hem de geçmişi ile olan ilişkisi açıkça sallantılı hâle gelir. Nietzsche'nin deyişi ile kişi sanki değerlerin ters yüz edilmesi ile birlikte yönsüz ve yersiz-yurtsuz kalmış gibidir (KSA 3, 481; FW 125). Bu anlamda Nietzsche'nin açık bir şekilde *geleneğe* karşı bir düşünme etkinliği içinde olduğu söylenebilir. Çünkü Nietzsche'nin yeniden değerlendirmeye tabi tuttuğu bu değerler kuşkusuz geleneğin neredeyse 2500 yıldır büyük bir kuvvet ile onayladığı, sonraki nesillere aktarmak için çabaladığı ve korumak için gerekirse insanları feda ettiği ilkelerdir. Bu bakımdan Nietzsche kendisini, felsefi anlamda mümkün mertebe gelenekten ve böylece bu geleneği meydana getiren değerlerden koparmaya çabalar.

Bu noktada sorulması gereken soru; insanlık için bu kadar önemli olan ve bir yaşam dünyasını mümkün kılan değerlerin Nietzsche tarafından niçin yeniden değerlendirmeye tabi tutulduğudur. Kısaca bu değerler *neden* yeniden değerlendirilmelidir? Bu Nietzsche'nin sırf felsefi çıkmazlara çözüm üretmek için giriştiği bir proje midir? Çok daha önemlisi eğer insanlık için yaşamsal öneme sahip değerler bu yeniden değerlendirme sonucunda güçlerini yitirip zemin olma görevlerini kaybederlerse, yukarıda söylenmiş olduğu gibi insan kendisini yeryüzünde nasıl evinde hissetmeye devam edebilecektir? Dahası bu, felsefi açıdan almaya değer bir risk midir? Tüm bu soruların tatmin edici cevaplar bu-

labilmesi için, bütün bir Batı geleneğine hükmeden bu değerlerde Nietzsche'nin nasıl bir problem gördüğü açıklığa kavuşmalıdır. Neticede eğer bir filozof değerlerin yeniden bir değerlendirmesini gerçekleştirmek istiyorsa kuşkusuz bu, değerleri sorunlu gördüğü için böyledir. Peki, Nietzsche mevcut değerlerde ne gibi bir problem keşfetmiştir?

Bu son soruya yanıt verebilmek için tekrardan, değerlerin insan yaşamındaki işlevine geri dönmek zorundayız. Buna göre değerler insanın, yaşadığı dünyayı algılamasına, anlamasına ve değerlendirmesine olanak tanıyan ögeler olarak sunulmuştu. İnsan sadece bu değerler vasıtasıyla yaşama, dünyaya ve kendisine ilişkin değerlendirmeler gerçekleştirme olanağına sahip olur. Dolayısıyla insan; dünya içinde nasıl konumlandığını, hayatının nasıl bir anlamı ve amacı olduğunu, çok daha önemlisi kişi olarak kim olduğunu sadece bu değerler vasıtasıyla öğrenebilmektedir. Nietzsche'nin gözünde insan, anlam arayan yegâne varlık olarak niçin yaşadığını, hangi amaçla var olduğunu ve bu dünyada ne yapması gerektiğini bilmek ister (KSA 3, 372; FW 1). Kişi sadece, bilinçli ya da bilinçsiz şekilde benimsediği değerleri temele alarak ve onların perspektifinden bakarak kendi yaşamını *haklı çıkartabilir*. Kısaca insan kendisi, başkaları ve dünya ile ancak bu değerler üzerinden bir ilişki kurabilmektedir. Nietzsche'ye göre Batı kültür dünyasını biçimlendirmiş olan bu mevcut değerler ile ilgili olarak yukarıda da dile getirmiş olduğumuz gibi oldukça paradoksal bir durum söz konusudur. Şimdiye dek Batı kültürüne yön vermiş ve muhtemelen kendisinden sonra da yön verecek olan ahlaki, dinî, bilimsel ve felsefi *değerler* bir yandan kişiye kendi yaşamını sürdürebilmek için bir amaç, hedef ve anlam verirken; diğer yandan onu hasta etmekte, zayıflatmakta ve çöküntüye uğratmaktadır. İnsanlık bu değerler aracılığıyla, yaşama tutunabilmek için ondan nefret etmeyi öğrenmiştir. Dahası insan bu değerin etkisi ile sadece hastalıklı bir şekilde kendisine düşman kesilerek, kendisini inkâr ederek hayatta kala-

bilmiştir. Nietzsche'nin deyişi ile Batı kültür dünyasına hükmeden değerler başlangıçtan itibaren çöküşe (*décadence*) ait değerlerdir.

Deccal'de Nietzsche şöyle yazmaktadır: "Yozlaşma ile ilgili olarak kavradığım şey, tahmin edilebileceği üzere, çöküş (*décadence*) anlamındadır. İddiam şudur: Tüm değerler (*werthe*) ki, günümüzde insanlık kendi en yüksek arzu edebilirliğini onlarda bir araya getirmektedir, aslında çöküşün değerleridir" (KSA 6, 172; AC 6). Nietzsche'nin *Deccal*'de kaleme almış olduğu bu cümlede iki önemli nokta bulunmaktadır. Nietzsche her şeyden önce, bütün istemelerimizin ve arzularımızın mevcut olan değerlerde bir araya geldiğini ileri sürmektedir. Yani mevcut değerler kişinin arzularını koşullandırmakta, belirlemekte ve yönlendirmektedir. Buna göre kişi ancak bu mevcut değer silsilesi içerisinde isteyebilir ve ancak bu *değerlere göre* arzulayabilir. Kısaca bu değerler ne isteyebileceğimize ve ne arzulayabileceğimize karar vermektedir. Bu pasajdan çıkarılabilecek olan ikinci sonuç ise esasen şudur: Eğer bütün arzularımızı kendisinde topladığımız değerler Nietzsche'nin söylediği gibi çöküşün ya da yok oluşun değerleri ise, o hâlde tüm istemelerimiz kaçınılmaz bir biçimde çöküşe ve yok oluşa ilişkin olmak durumundadır. Bu ise kısaca, Nietzsche'nin *hiçliği isteme* adını verdiği kavrama işaret eder (KSA 5, 339; GM III, 1). Söz konusu değerler zemininde gerçekleşen her türlü eylem, isteme ve düşünce; farkında olmadan çöküşe yönelmekte, kişi örtük bir şekilde âdeta bir 'yok oluşu' istemektedir. Nietzsche'nin gözünde söz konusu hâkim değerler ile gelinen noktada tüm insanlığın isteyebileceği tek şey esasen *hiçlik* olmak durumundadır. Çünkü eğer yaşam dünyasını kuran değerler, asli olarak çöküşün, ya da Nietzsche'nin deyişi nihilizmin değerleri ise, o hâlde onlarda temellenmek durumunda olan her türlü insani faaliyet bu çöküşün ve nihilizmin birer görünüşü olmak durumundadır. Nietzsche açısından Batı kültür dünyasının skandalı tam da bu noktada yer almaktadır.

Ona göre Batı medeniyetinde 'iyi', 'yüce', 'kutsal', 'hakiki' olarak adlandırılan ve inanılan ne varsa, bu kaçınılmaz bir şekilde çöküşe ve düşüşe ait olmak durumundadır. Böylece ilerleme fikri bir aldatmacaya ve Aydınlanma ideali ise bir maskeleme aracına dönüşmüştür. Antik Yunanda filizlenen uygar dünyanın şimdiye kadar ki en yüksek başarısı herhâlde, insanlığın her türden eylemselliğine yön veren bu değerlerin; çöküşe ve yok oluşa ilişkin nihilistik bir istemi barındırdığını perdeleyebilmesidir. Nietzsche'nin gözünde uygarlık bu perdelemeyi ve gizlemeyi uzun bir süre boyunca oldukça başarılı bir şekilde uygulamış ve kendi içerisinde barındırdığı nihilizmi gözlerden uzak tutmaya muktedir olmuştur.

Fakat Nietzsche'ye göre bu dönem artık sona ermektedir. Öyle ki artık bu mevcut değerler, güçlerini yavaş yavaş yitirmekte ve oldukça uzun bir süre boyunca kendi bağırlarında gizlemekte oldukları nihilizm görünür olmaya başlamaktadır. Nietzsche bu tarihsel fenomeni, "Tanrı öldü!" sözü ile dile getirmektedir (KSA 3, 480; FW 125). Burada kuşkusuz Nietzsche'nin 'tanrının ölümü' ile kastettiği olay sadece semavi dinlerdeki kadir-i mutlak tanrının ölümü değildir. Tanrının ölümü daha çok, Heidegger'in de dikkat çektiği gibi, uygar dünyanın kendisine hâkim olan, ona yön veren ve onu belirleyen *değerler*in ölümüdür (1977: 216). Şimdiye kadar bir şekilde insanlığı ve onun kültür dünyasını bir arada tutan bu değerler artık iş göremez hâle gelmeye başlamıştır. Nietzsche işte kendisini tam da böylesi tarihsel-kültürel krizin eşiğinde ortaya çıkan bir filozof olarak görmektedir. Bu krizi aşmanın yegâne yolu Nietzsche'nin gözünde açıkça değerlerin yeniden değerlendirilmesine girişmektir. Ancak böylesi felsefi bir girişim, insanlığı düşmüş olduğu zayıflıktan ve yozlaşmadan kurtarabilir.

O hâlde Nietzsche değerlere ilişkin yeniden bir değerlendirme gerçekleştirmenin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Bu, tahmin edilebileceği üzere iki sebepten dolayı zorunlu-

dur. İlkin bu değerler zaten kendi içlerinde bir hiçliği, çöküşü barındırmaktadır. O hâlde bu değerler insanlığı güçlendirmek, geliştirmek ve 'zenginleştirmek' yerine onu fakirleştirmekte, zayıflatmakta ve âdeta çöküşe itmektedir. Bu yüzden uygar dünyanın üzerinde yükseldiği zemin ve varsayım olarak bu çöküşe ait değerler zaten zorunlu olarak bir eleştiriye tabi tutulmalıdır. Fakat unutulmaması gereken husus; bu değerlerin sergilediği hiçlik ve çöküş karakterine rağmen, insanlığı sağlıksız bir şekilde de olsa yaşamda tutmuş olmasıdır. Dahası bu değerler büyük bir başarı ile sahip oldukları çöküş ve nihilizm idealini gizleyebilmiştir. Ne var ki gelinen noktada değerler artık hiçliği ve çöküşü maskeleme özelliklerini yitirmişler ve Nietzsche'nin bir kitap olarak yayımlanmamış olan notlarında ifade ettiği gibi: "Kapımızı çalan en tekinsiz misafir olan nihilizm" (KSA 12, 125; N *1885-1886*) evimize girmek üzeredir. Çünkü şimdiye kadar *çileci idealle* rekabet edecek alternatif bir *değer*, rakip bir *ideal* ileri sürülmemiştir. Böylece insanlık, çileci idealin maskesi düşürüldüğünde tümüyle *değersiz* kalma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Nihilizm işte tam da bu noktada insanlığı tehdit eden bir belirlenime dönüşür. O hâlde değerlerin yeniden bir değerlendirmesini gerçekleştirmek için Nietzsche tarafından ileri sürülebilecek ikinci sebep kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü sadece değerlere ilişkin yeniden bir değerlendirme, mevcut değerlerin niçin artık işlevlerini yerine getiremediklerini ortaya serebilir ve yeni değerlerin yaratılması için uygun olan mekânı gösterebilir. Nietzsche'nin felsefi projesi de büyük oranda bu amaçlar ile tanımlanabilmektedir.

3. Felsefeye Yeniden Başlamak

Nietzsche'nin *değerlerin yeniden değerlendirilmesi* edimi aslında; onun felsefede tümüyle yeni bir başlangıç gerçekleştirme hedefi ya da başka bir deyişle Batı felsefesinin Platon'dan

beri sahip olduğu yönelime alternatif bir perspektif ortaya koyma amacı ile yakından ilintilidir. Çünkü Nietzsche felsefede tümüyle yeni bir başlangıç yapabilmek için 'değer sorunu'nu çözmesi gerektiğini çok iyi fark etmiştir. Peki, şimdiye kadar söylenenler göz önünde bulundurulursa felsefe etkinliği 'değer sorunu' bağlamında nasıl bir konuma sahip olmaktadır? Dahası, *değerleri yeniden değerlendirmek*, felsefeye ilişkin yeni bir başlangıcı nasıl olanaklı kılacaktır?

Eğer genel olarak kabul edildiği üzere felsefe esasen, dünyaya ilişkin bir yorum ve değerlendirme sunmaktaysa ve yukarıda görüldüğü üzere her yorum ve değerlendirme; bir perspektifi, referansı, zemini varsayıyorsa, yani kısaca *bir* değer ile mümkün olup, o değere göre belirleniyorsa, o hâlde felsefenin de üzerinde yükselmekte olduğu ve onu belirleyen, koşullandıran bir takım *değerler* mevcut olmalıdır. Demek ki felsefi etkinlik sanıldığı gibi bir Arşimet noktasından hareket etmez ve bu sebeple kendisi bir başlangıçtan ziyade bir sonuç olmak durumundadır. Nietzsche'ye göre felsefe aslında son derece koşullanmış bir faaliyet olarak bir takım varsayımlar ve önyargılara bağlı olarak icra edilir. Dahası Husserl ve Descartes gibi filozofların iddia ettiği üzere felsefe gereksiz ve şüpheli olabilecek olan her şeyin paranteze alındığı bir sıfır noktasından, yani şüphe edilemez, koşulsuz ve varsayımsız bir noktadan hareketle icra edilemez (Descartes, 1994: 21-22; Husserl, 1982: 16). Nietzsche'ye göre her bilgisel söylem, ki buna felsefe de dâhildir, bir inanca dayalıdır ve varsayımsız bir bilgi hiçbir şekilde olanaklı değildir (KSA 3, 575; FW 344). O hâlde dünyaya ilişkin her değerlendirme gibi felsefenin de olanağını meydana getiren şey zaten sahip olunan değerlerdir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre Batı felsefesi adını verdiğimiz 'hakikati araştırma yönelimi' ancak Antik Yunan'dan beri Batı uygarlığına hükmeden değerlerin bir ürünü ve sonucu olarak değerlendirilebilir. O hâlde Nietzsche'nin felsefede gerçekleştirilmek istediği dönüşümün, 2500 yıldır felsefeyi

ayakta tutan ve onun devamını sağlayan değerlerin yeni bir değerlendirilmesi etkinliği ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Bu anlamda Nietzsche'nin felsefesi belli anlamlarda bir *değer felsefesi* olarak da okunabilir. Onun hedefi, yukarıda söylenen sebeplerden dolayı, değerleri sorunsallaştıracak bir konum elde etmektir. Felsefe geleneğinin problemlerini miras almak ve bu problemlere ilişkin tartışmalara katılmak yerine o bizzat bu problemlerin dile gelmesine olanak veren değerlere yönelir ve bu problemlerin dayandığı zemini görünür kılmak ister.

Nietzscheci değerlendirmenin amacı, *felsefenin* felsefe olmasına olanak veren ögeleri açığa çıkartmaktır. Bu ise felsefi problemlere bütünüyle farklı ve radikal bir perspektiften bakmak anlamına gelir. Nietzsche'ye kadar filozoflar açısından sorun; 'varlık'ın, 'hakikat'in, 'bilgi'nin, 'iyi'nin, 'ahlak'ın vs. ne olduğunu açığa çıkartmaktır. Dolayısıyla bu tarz bir araştırma zaten peşinen bu kavramların mevcudiyetini onaylar. Bu bağlamda örneğin klasik felsefi sorgulamaların; 'ahlak'ın varlığını, yokluğunu ya da gerekliliğini tartışmadığı, fakat daha çok "Ahlak nedir?" sorusuyla 'ahlak'ın özünde ne olduğunu ortaya koymaya gayret ettiği görülür. Bu noktada Batı felsefesi, zaten mevcudiyeti olumlanan bu kavramlara ilişkin sözüm ona 'eleştirel' bir kavrayış ortaya koymaktadır; oysa bütün yapıp ettiği bu kavramların mevcudiyetini haklılandırmak için bir takım rasyonel gerekçeler ileri sürmektir. Geleneksel felsefe Nietzsche'nin çarpıcı bir şekilde ifade ettiği gibi, Platon'dan beri sadece yürürlükte olan ahlaki, bilimsel ve kültürel değerlerin haklılandırılması ile meşgul olmakta ve sadece bu görev bilinci ile icra edilmektedir (KSA 3, 13: M, *Vorrede* 3). Bu kavramların 'nelik'lerine ilişkin özsel bir kavrayışa ulaşmaya ve böylece onların mevcudiyetini sağlamlaştırmaya çabalayan filozof, felsefeyi bu anlamda bir temellendirme aracı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla felsefe etkinliği; tarih içerisinde farklı ve sanki birbiri ile hiç uyuşmayan bir takım yönelim-

lere sahip olmuş olmasına rağmen, aslında belli ölçülerde esas olarak hep aynı kalmıştır. Batı felsefesi örneğin ister bir empirizm ya da ister bir rasyonalizm şeklinde icra edilsin; o ister materyalist, ister idealist bakış açısıyla hayat bulsun; neticede araçlar, yöntemler, diller ve yapılar değişmiş olmasına rağmen felsefede sorgusuz sualsiz peşinden gidilen ideal aşağı yukarı hep aynı kalmıştır. Nietzsche'nin deyişi ile o hâlde filozofun, felsefi etkinlik ile peşinde olduğu şey; mevcut kavramları (değerleri) açıklamak ve onları anlaşılır kılmaktır. Kısaca felsefenin şimdiye kadar tek ve biricik amacı, hüküm süren değerleri gerekçelendirmek ve bir etkinlik olarak kendisinin de içerisinde yer aldığı ahlaki ve kültürel zemini tasdik etmek olmuştur. Oysa Nietzsche bundan bütünüyle farklı bir yönelim sergileyerek, mevcut felsefi tartışmalara katılmak yerine felsefenin temellerine yönelir. Yani o, daha kökensel (*soykütüksel*) bir araştırmaya girişir ve bizzat bu felsefi tartışmaların ortaya çıkmasına olanak tanıyan koşulları gün yüzüne çıkarmaya çabalar.

Bu çaba önemlidir çünkü Nietzsche'ye göre Platon'dan beri Batı felsefesi bu tarz bir araştırmayı gerçekleştirecek donanıma sahip olamamıştır. Geleneksel anlamda filozof, Nietzsche'ye göre hiçbir zaman, içinde nefes alıp verdiği koşulları açık ve seçik bir biçimde idrak edemez ve böylelikle felsefi etkinliğe olanak tanıyan değerleri sorgulayacak kavrayışa ulaşamaz. Bunun, aşağıda gösterileceği üzere çok temel bir sebebi vardır. Nietzsche açısından felsefi kavrayış, işte tam da bu söz konusu edilecek sebeplerden dolayı 2500 yıldır kendisini tekrarlayıp durmaktadır. Bu nedenle Nietzsche, gelinen noktada, felsefi tutum ile ilgili olarak radikal bir değişim talep eder ve felsefi etkinliği âdeta ters yüz etmek suretiyle soruşturmayı bütünüyle farklı bir noktaya yöneltir: felsefenin kökenine!

Bu bağlamda Nietzsche açısından temel sorular artık "Hakikat nedir?", "Varlık nedir?" "Ahlak nedir?" türünde değil, fakat "Felsefi etkinlik hangi değer zemininde ve koşul-

da filizlendi?", "Felsefe hangi ahlaki bakış açısının sonucu olarak gelişebildi?", "Felsefe hangi insan tipinin bir ürünü olarak ortaya çıktı?" şeklinde sorulmalıdır. Bu yeni soru sorma biçimi ilk bakışta her ne kadar sıradan zannedilse ve felsefe tarihi açısından kolayca karakterize edilebilecek gibi görünse de, Nietzsche aslında bu tarz bir sorgulamanın Batı felsefesi tarafından hiçbir zaman üstlenilmediğini iddia eder. Ona göre şimdiye kadar filozoflar, felsefenin temelinde yer alan değerleri, varsayımları ve koşulları irdeleyememiştir, çünkü bizzat bu değerler felsefi icrayı mümkün kılmıştır. Dolayısıyla bu koşullar her felsefi etkinlikte açık veya gizli olarak zaten en baştan beri ihtiva edilmek durumundadır. Felsefenin felsefe olmasını sağlayan bu temel varsayımlar, felsefenin her icrası için vazgeçilmezdir. Bu varsayımlar irdelenmeye başlandığı andan itibaren, felsefe sağlam bir şekilde üzerinde yükselmekte olduğu zemini kaybetmeye mahkûmdur. Bu sebepledir ki örneğin felsefe, bir 'hakikat arayışı' olduğu müddetçe, 'hakikatin değeri'ni sorgulayamaz (KSA 5, 401; GM III, 24). Bizzat bir hakikat araştırması olarak tanımlanan geleneksel felsefe, tam da bu yüzden hakikatin değerini ya da hakikate ilişkin istemi sorgulama kabiliyetinden yoksundur. Dolayısıyla 'hakikat', 'doğruluk', 'gerçeklik', 'bilgelik', 'akıl', 'ahlaklılık' gibi kavramlar bizzat felsefenin zemininde ve temelinde yer aldığı ve onu mümkün kıldığı müddetçe; bu kavramların değerine, gerekliliğine ilişkin bir sorgulama felsefi etkinliği daha en başında baltalayacak, onun zeminini oyacak ve dolayısıyla felsefenin kendisini bildiğimiz anlamda imkânsız hâle getirecektir. Bu bakımdan herhangi bir etkinliğin kendi var olma koşullarına ilişkin bir araştırma yürütmesi o etkinlik için yıkıcı bir takım etkiler doğuracaktır. Bu yüzden Nietzsche açısından Batı metafizik geleneğinin bu tarzda bir sorgulama gerçekleştirmesini beklemek baştan sona nafiledir. Felsefenin 2500 yıldır insan aklının bir etkinliği olarak bizzat *var* olmasını mümkün kılan bu değerleri, bildiğimiz anlamda felsefeden

vazgeçmeden 'yeniden değerlendirmek' açıkça pek de mümkün görünmemektedir. Felsefi etkinliğin faili olarak filozof; felsefenin koşullarına ve varsayımlarına tabiricaizse 'veda etmediği' müddetçe bu koşullara *kör* bir biçimde bağımlı kalarak düşünmek ve akıl yürütmek zorundadır. Filozofun bu çıkmazını fark eden Nietzsche, kendisini tamamıyla farklı bir düzleme yerleştirir ve Batı felsefesinin temel değerlerine bir bağlılık sergilemeyi reddeder. Bu temel değerlere ilişkin reddiye, felsefe adına Nietzsche'ye kadar kapalı kalmış bir imkânın açılmasını sağlar. Geleneğin değerlerinden uzaklaşan Nietzsche, böylece felsefede yeni bir başlangıç ortaya koymak için ideal bir konum elde edebileceği kanaatini taşır. Nietzsche böylece geleneksel anlamda Batı felsefesinden vazgeçebildiği için şimdiye kadar felsefeye hükmeden değerlerin yeniden bir değerlendirmesini gerçekleştirme fırsatı yakalayabileceğini düşünür. Tam da bu imkânı gördüğü için Nietzsche, Batı felsefe geleneğinden radikal bir kopuşu ciddi bir şekilde gündeme getiren ve böylece çağdaş düşünce için felsefede yeni bir başlangıç fikrine işaret eden filozoflardan birisi olabilmiştir. Nietzsche ile beraber felsefe, farklı varsayımlara sahip olabilecek bir düzleme ve boyuta geçiş yapmaya hazırlanmaktadır.

O hâlde Nietzsche'nin felsefe adına yeni bir başlangıç talep ettiği şüphe edilemez bir olgudur, fakat asıl mesele bu yeni başlangıcın neden gerekli olduğunu ortaya koymaktır. Nietzsche açısından, yukarıda görüldüğü üzere bu *neden* aslında oldukça açıktır. Yaşam dünyasına hükmeden ve dünyaya, yaşama ilişkin her türlü değerlendirmeyi mümkün kılan çöküşe (*décadence*) ait değerler artık işlevlerini yitirmiştir ve modern insan, dünyaya ilişkin yeni bir takım yorumlar ve değerlendirmeler elde etme noktasında çaresizliğe düşmek üzeredir. Yani *nihilizm* Batı medeniyetinin kapısına dayanmıştır. Kendisini kültürel bir krizin habercisi olarak gören Nietzsche'ye göre modern insanın 'tanrısı ölmüş' ve insanlık açık bir biçimde sebepsiz, yönsüz, temelsiz bir va-

roluş –diğer bir deyişle haklılandırılmamış bir varoluş– ile karşı karşıya kalmıştır. "İnsana neden gerek var?" sorusu, *çileci idealin*; son sözünü Schopenhauer aracılıyla söylemesi ile birlikte tümüyle yanıtsız kalmıştır.

Nietzsche'ye göre felsefe de, 'tanrının bu ölümü'nden payını almaktadır. Neticede kültür dünyasını şimdiye dek ayakta tutan değerler aynı zamanda felsefeyi de 2500 yıldır ayakta tutmuştur. Dolayısıyla kültürel çöküşten felsefe de nasiplenmekte ve artık kendisinden beklenen görevi yerine getirememektedir. O hâlde kriz bir bakıma felsefenin de krizidir. Nietzsche'ye göre felsefe yeni bir başlangıca ihtiyaç duyar, çünkü şimdiye kadar felsefeye hâkim olan değerler insanlığı hep zayıflatmış, yozlaştırmış ve onu örtük biçimde her daim *hiçliğe* sürüklemiştir. Çöküşün değerleri, kültür dünyasına egemen olduğu kadar felsefeye de hâkim olmuş ve onu tüm yönleri ile belirlemiştir. Felsefenin de mevcut kültürel tükenmişlikten muzdarip olduğunu ileri süren Nietzsche'nin gözünde felsefe karamsarlığın, umutsuzluğun ve yılgınlığın öğretisi hâline gelmiştir. 'Akıl', 'hakikat', 'gerçeklik' vs. gibi başat kavramlar tarih boyunca felsefeye sürekli olarak yön vermiş ve neticede insan gelinen noktada kendi 'bedenine', 'duygulara' ve 'görünüşe', kısaca yaşamın kendisine bütünüyle düşman hâle getirilmiştir. Batı felsefesi, Nietzsche'nin gözünde Arthur Schopenhauer'ın dizgesinde zirve noktasına ulaşmış ve tüm içerimleri artık gün yüzüne çıkmıştır. Felsefe Schopenhauer'ın sisteminde, yaşama düşman olmanın öğretisi hâline gelmiş ve onda hiçliğe, yok oluşa ilişkin istem tüm gücüyle vücut bulmuştur. Schopenhauer'ın deyişi ile artık "var olmamak kesinlikle var olmaya yeğlenebilir" hâle gelmiştir (Schopenhauer, 1977: I, 405) ve felsefenin görevi, kişiyi bu *hiçlik istemine* ulaştırmaktır. Her türlü istemin, arzunun ve tutkunun yadsınmasını salık veren Schopenhauer, kısaca yaşamın bir mutlak reddiyesini formüle etmeyi başarır. "İnsanın en büyük günahı onun doğmuş olmasıdır" (Calderon, 2011: 5) ifadesi çağın şiarı

hâline gelmiş ve böylece Batı felsefesi Nietzsche'nin gözünde Schopenhauer'ın karamsar felsefi dizgesinde nihayete ermiş ve kendisini bu bakımdan nihilizm içinde tümüyle tüketmiştir. Baştan beri çöküşün değerleri üzerinde hayat bulan bir felsefenin netice itibarı ile bu noktaya gelmesi Nietzsche açısından hiç de şaşırtıcı değildir. Nietzsche'nin de dikkat çektiği gibi, felsefenin zaten *çileci idealin*, yani 'yaşam-düşmanı hiçlik ideali'nin sağlamış olduğu habitat içerisinde filizlendiği ve serpilip geliştiği göz önünde bulundurulursa (KSA 5, 360; GM III, 10), onun bir etkinlik olarak insanlığın elinde ulaşmış olduğu bu nihai nihilistik nokta hiç de bir sürpriz olarak yorumlanamaz. Felsefe Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'ın *yaşam yadsıyıcı* felsefi dizgesi ile birlikte, kendi içinde gizil bir şekilde sahip olduğu nihilizmi nihayet tüm açıklığı ile sergileyebilmiş ve belki de ilk kez maskesini bütünüyle bir kenara bırakarak özünde gizlediği bu 'yaşam düşmanlığı'nı görünür hâle getirmiştir. Felsefe böylece yaşamı yalandan da olsa haklılandırma gayretinden uzaklaşmış ve neticede bir nihilizm ile nihayete ermiştir. Nietzsche için tam da bu tarihi durumdan dolayı felsefeye yeni baştan başlamak zorunlu bir görevdir.

Geleneksel felsefeden kendisini radikal bir şekilde koparmaya çalışan Nietzsche, felsefede hayal ettiği yeni başlangıç ile ilgili olarak bir ümitsizlik ya da çaresizlik içerisinde değildir. Nihilizm her ne kadar büyük bir tehlike olarak yeryüzünü tehdit etse de, o aynı zamanda insanlık açısından yeni bir dönemin de habercisidir. Çünkü Nietzsche'ye göre 'tanrının ölümü' geleceğin filozoflarına yeniden başlamak için ideal bir zemin sağlamaktadır. Bu anlamda Nietzsche 'tanrının ölümü'nü felsefi bir fırsata çevirmek ister. O, bu hadisede bir son gördüğü kadar aslında yeni bir başlangıç için olanak da görmektedir, yeter ki geleceğin filozofu, sorunun asıl kaynağına insin ve "hâkim değerleri yeniden değerlendirsin!" Eski değerler çöktüğüne göre, yani 'tanrı öldüğüne' göre, yapılacak tek şey vardır: Yeni ufuklara yelken açmak!

Nietzsche'nin deyişi ile: "Keşfedilecek başka bir dünya daha var; hem de birden fazla, hadi filozoflar, gemilere!"(KSA 3, 530; FW 289). Bu Nietzsche açısından yeni anlamların yaratılması için filozofların üstlenmek durumunda olduğu en hayati görevdir.

'Tanrının ölümü' insanlık için hayatın sahip olduğu yegâne anlamın kaybolup gitmesi manasına gelir. Yaşama ilişkin anlamın kaybolması ve insanlığın âdeta bir boşluğa düşmesi Nietzsche'ye göre geleceğin filozoflarının üstleneceği görevi belirlemektedir. Yeni filozoflar Nietzsche'nin mecaz-ı mürseli ile ana karayı terk edip sonsuz okyanusa, yani sonsuz olanaklara yelken açmalıdır. Yeni dünyalar, yani yeni değerler, yeni anlamlar yaratmalıdır bu geleceğin filozof tipi. Nietzsche gelecek için işte böylesi cesur filozoflar tahayyül etmektedir. Bu bakımdan Nietzsche'nin eleştirisi her ne kadar yıkıcı olsa da aynı zamanda olabildiğince olumlayıcı ve yaratıcıdır da. Dahası *yok etmek* ve *yaratmak* Nietzsche açısından birbirini dışlayan eylemler değildir. Nietzsche'ye göre bu iki eylem zaten beraber gitmektedir ve dahası onlar bizatihi birbirini gerektirmektedir. *Şen Bilim*'de Nietzsche bu konu ile ilgili olarak, "Sadece birer yaratıcı olarak yok edebiliriz biz!"(KSA 3, 422; FW 58) derken tam da 'yok ediciliğin yaratıcılığına' işaret eder ve felsefesinin işleyişi hakkında böylelikle çok önemli bir ipucu verir. Nietzsche'nin yıkmaya ve yok etmeye, kendi deyişi ile 'çekiçle felsefe yapmaya' ilişkin her hamlesi (KSA 6, 58; GD *Vorwort*) dikkatli bir şekilde incelendiğinde, kişiyi her seferinde yaratıcı bir eylemin başlangıcına götürmektedir. Nietzsche'nin böylece sanata ve sanatçının etkinliğine neden olağanüstü bir değer atfettiği ve filozoflardan neden âdeta birer sanatçı olmalarını istediği daha anlaşılır hâle gelmektedir. Nietzsche daha sonra da göreceğimiz gibi sanat ile felsefeyi ayıran çizgileri belirsiz hâle getirmeyi ve bu iki etkinliği olabildiğince yakınlaştırmayı hedefler. O hâlde Nietzsche genel olarak kabul edildiği üzere felsefe geleneğinin

sadece yıkıcı bir eleştirmeni değil, aynı zamanda yaşamı ve kişiyi 'zenginleştirecek' yeni ve sonsuz olanaklara doğru yol almayı salık veren yaratıcı bir düşünürüdür de.

Felsefenin yeni bir başlangıç yapabilmesi için Nietzsche'nin atmış olduğu adım esasen sadece 'felsefi' bir anlama sahip değildir. O çok daha kapsamlı, âdeta toplumsal, kültürel ve ahlaki boyutları da olan bir girişimdir. Çünkü Nietzsche zaten felsefeye ilişkin sorunun esasen kültürel ve ahlaki, kısaca insanoğlunun dünya üzerindeki 'başarılarına' ilişkin bir sorun olduğunu düşünmektedir. Yani ona göre, burada söz konusu edilen bir 'değer' ve 'değerlendirme' sorunudur. Felsefenin, değerlere ilişkin yeni bir değerlendirme sonucunda tekrardan hayat bulması ile sadece felsefi sorunlar çözülmez fakat aynı zamanda insanın yaşamla kurduğu ilişki yeniden ve bu sefer çok daha sağlıklı, olumlayıcı bir şekilde tesis edilir. Nietzsche açısından insani, toplumsal ve kültürel çöküşün önündeki yegâne engel o hâlde geleceğin filozofları tarafından icra edilecek felsefedir. 'Değerlerin yeniden değerlendirilmesi' misyonunu üstlenen geleceğin filozofları, felsefenin icra edildiği zemini kökten değiştirmeyi hedeflemektedir. Felsefe böylece Nietzsche ile birlikte, yeni bir düzlem kazanır, öyle ki felsefe kendisine ilişkin âdeta bir terapiye girişir ve şimdiye kadar sahip olduğu 'hastalıklı' kökleri temizleyerek çok daha önemli bir göreve soyunur: "değer yaratmaya!" (KSA 5, 144: JGB 211). Nietzsche'ye göre o hâlde felsefe; değer yaratma etkinliği ya da başka bir deyişle yaşama, dünyaya yönelik yeni bakışlar elde etmemize olanak tanıyan perspektifler yaratma etkinliğidir. Böylece felsefe Nietzsche ile birlikte sadece 2500 yıllık sorunlarından arınmakla kalmaz, insan için yaşamsal öneme sahip olan bir ilişkinin tesisini gerçekleştirir. Kısaca felsefe kişiye, hayatı bütünüyle farklı bir düzlemden hareketle yeniden anlamlandırma olanağı kazandırır.

Nietzsche'nin felsefi kavrayışı ile birlikte kişi, kendi geçmişine ilişkin soykütüksel (*Genealogie*) bir inceleme gerçek-

leştirerek kendisinin nasıl olup da şu anki mevcut hâle geldiğini idrak eder ve buradan hareketle de yaşamın, dünyanın alternatif bir yorumunu kendisi için mümkün kılacak yepyeni değerler ve perspektifler yaratma etkinliğine doğru yol alır. Nietzsche çöküşün değerlerine ilişkin gerçekleştirdiği yeniden değerlendirme ile birlikte, dünyaya bakış atmamıza imkân tanıyan ve yaşama yönelik bir yorum sunmamıza izin veren bütünüyle farklı olan yeni bir takım değerler yaratılmasını, perspektifler öne sürülmesini teklif eder. Öyle perspektifler ki, her birinde yaşam haklı kılınsın ve kişi; yaşamı bu yeni değerler üzerinden yorumlarken ve değerlendirirken onu tüm zenginliği ile kucaklayabilsin. Çöküşün değerlerine karşılık Nietzsche'nin önerisi yaşamı olumlayacak, kişiyi güçlü kılacak değerler yaratmaktır. Nietzsche o hâlde çok açık bir hedefe sahiptir: Felsefeyi değer yaratacak bir faaliyet olarak kurgulamak.

Burada esas mesele, 2500 yıldır düşünce dünyasına hükmeden geleneksel felsefenin temellerine ilişkin bir düşünüm sergileyebilmektir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi felsefe de her faaliyet gibi, üzerinde yükseltmekte olduğu temellere ilişkin bir sorgulama gerçekleştirme konusunda bir yoksunluk içerisindedir. En azından bildiğimiz anlamda felsefeden vazgeçmeden bunu hayata geçirmek pek olanaklı değildir. Bu yüzden Nietzsche, Platon'dan beri süre gelen felsefi kavrayıştan ve projeden kendisini koparmak niyetinde olduğu için felsefenin temellerine, varsayımlarına ve de değerlerine ilişkin bir düşünüm gerçekleştirme olanağına sahip olur. Bu bağlamda Nietzsche'nin Batı felsefesinden kopuşu en net biçimde onun 'hakikat' ve 'hakikat istemine' ilişkin tutumunda açığa çıkar. Nietzsche alenen her türlü hakikat arayışından vazgeçtiğini duyurmaktadır. *Şen Bilim*'e yıllar sonra yazdığı önsözde Nietzsche şöyle demektedir: "Hayır, bu kötü beğeni, bu hakikat istemi, 'ne pahasına olursa olsun hakikat' istemi, bu 'hakikat sevdasındaki gençlik çılgınlığı' bu bize yasaklandı..."(KSA 3, 352; FW, *Vorrede* 4).

Felsefenin en temel varsayımlarından birisi olan 'hakikate yönelik istemi' askıya alan Nietzsche böylece geleneksel felsefe ile ilgili tüm bağlarını açık bir biçimde koparıp atar. O bu bağı koparabildiği için, bir 'hakikat araştırması' olarak var olan Batı felsefesini karşısına alarak onu bir problem olarak nesneleştirebilmiştir. Diğer bir deyişle Nietzsche ancak bir 'hakikat istemi'nden kendisini kurtarabildiği için felsefedeki 'hakikatin değeri'ni sorgulayabilmiştir. Fakat Nietzscheci sorgulama, yani felsefenin temellerine ilişkin sorgulama, şimdiye dek kullanılan felsefi araçlarla, yöntemlerle, amaçlarla hayata geçirilemez. Çünkü bu felsefi araçlar esasen hep bir hakikat araştırması adına ve uğruna hazır bulunmuştur. Bu yüzden Nietzsche, felsefeye ilişkin 'devrimini' soyut metafiziksel kavramlar öne sürerek, hakikate ulaşmak için epistemolojik bir takım yöntemleri tartışarak ve filozofların hangi argümantasyonda tutarsızlık sergilediğini belirleyerek ortaya koymaz ve bu anlamda Nietzsche, klasik felsefi akıl yürütmelerden olabildiğince sakındığı için esasen bilindik anlamıyla bir filozof dahi değildir. O bu bakımdan, Alain Badiou'nun da dile getirdiği gibi daha çok bir anti-filozoftur (2001: 1).

Onun gözünde felsefe kısır tartışmalardan uzaklaşıp şu soruları gündeme getirmelidir: İnsanoğlu hangi koşullar altında felsefeyi icat edebilmiştir? Felsefe etkinliği hangi değerler üzerine kurulmuştur? Hangi değerler felsefenin ortaya çıkmasını sağlamıştır? Nietzsche'ye göre sadece bu türden temel sorular felsefenin geçmişini, bugününü ve geleceğini tayin edebilir. Geri kalan tüm felsefi sorgulamalar ikincil önemde kalmak durumundadır, çünkü klasik filozofların ilgilendiği türden felsefi tartışmalar (varlığın, bilginin ya da ahlakın ne olduğu gibi tartışmalar) kaçınılmaz şekilde, felsefeye bizzat can veren bu mevcut değerlere göre biçimlenmek ve belirlenmek durumundadır. Klasik felsefi tartışmalar zaten söylendiği üzere bu değerleri peşinen varsaymaktadır. O hâlde bu değerlerin yapısına ilişkin kavrayış

bilindik felsefi akıl yürütmeler ile elde edilemez. Bu olgunun farkına varan Nietzsche, bilindik verimsiz soyut felsefi tartışmalardan kendisini uzaklaştırarak ilgisini bütünüyle bizzat felsefenin faili olan 'somut ve eyleyen insana' yöneltmektedir. Felsefeye zemin olan ve bu etkinliğe bizzat hayat veren 'değerlere' ilişkin fundamental soruya cevap verebilmek için Nietzsche'nin belirlemiş olduğu yol; onu eyleyen, değerlendiren *somut insana* ve bu insanın dünya içerisinde ayakta kalabilmek için ileri sürmüş olduğu *ahlaki ve kültürel* yapıya götürmektedir. O hâlde Nietzsche felsefeden ziyade, *felsefe yapan* insanı araştırmaya yönelmektedir ve yine, felsefeyi bir araç gibi kullanarak mevcut ahlaki düzeni temellendirmek yerine o felsefenin hangi ahlaki ortamda hayat bulduğunu analiz etmeyi amaçlar. Böylece ona göre, *aktüel insana* (yani *iş başındaki insana*) ve bu insanın *ahlaki yönelim*ine ilişkin soykütüksel bir araştırma neticesinde, felsefenin temelinde şimdiye kadar yer bulmuş ve ileride de bulmaya devam edecek olan temel bir takım değerler açığa çıkartılabilir. Böylece Nietzsche, şimdiye kadar felsefe tarihinde bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde geri planda bırakılmış olan *eyleyen insanı* ve insanın yaşamla ilişkisini tesis eden *ahlaki yapıyı* ön plana çıkarmaya çalışır.

Nietzsche'nin Batı felsefe geleneğine yönelik tutumu, 'yeni bir başlangıç' kavramından beklentileri ve geleceğin filozoflarına uygun gördüğü hedefler ortaya konulduğuna göre onun kendi projesi için atmayı düşündüğü adımlar artık daha somut bir biçimde dile getirilebilir. 'Mevcut değerlerin yeniden değerlendirilmesi' ile felsefenin üzerinde yükselmekte olduğu değeri, koşulu ve varsayımları açığa çıkarmak ve böylece onu gerçek manada yeniden tanımlamak isteyen Nietzsche, bunu felsefe tarihinde pek de görmeye alışmadığımız bir tarzda gerçekleştirir: O ilgisini, Batı felsefesinin koşulu ve olanağı olarak gördüğü *somut insana* ve onun *ahlak* kavrayışına yöneltir. Diğer bir deyişle Nietzsche hem somut insanı hem de bu insanın ahlakını; değerlerin

yeniden değerlendirilmesi projesi kapsamında birer problem olarak ele alır (Kuçuradi, 1999: 3). Çünkü Nietzsche'ye göre *somut insanda* ve *ahlaki perspektifte* meydana getirilecek bir değişim, felsefede ortaya konulmak istenen değişimi tetiklemek durumundadır. Nihayetinde felsefe eğer *bir tür* insanın ve ahlakın ürünü ise, o hâlde bu iki ögede meydana gelecek bir değişim, kaçınılmaz bir biçimde felsefeyi de etkileyecektir.

4. Batı Felsefesinin İki Temeli: Somut İnsan ve Ahlak

Nietzsche'nin, Batı metafiziğinden kurtulmak ve felsefeye tümüyle yeni ve özgün bir yönelim vermek istediği açıktır. Bununla birlikte, Nietzsche bu amacı uğruna Batı felsefesi ile hesaplaşırken ve onu eleştirirken, bildiğimiz anlamda klasik *teorik* bir yaklaşım sergilemekten sakınır. Çünkü teorik perspektiften hareket etmek, zaten bizatihi Batı felsefesinin düzlemi içerisinde kalmayı zorunlu kılar. Oysa Nietzsche açıkça bu gelenekten bir kopuşu amaçlar ve bütünüyle farklı boyutta ikamet eden bir felsefi etkinliği hayal eder. Bunu gerçekleştirmek için Nietzsche farklı bir yöntem izleyerek, Batı felsefe geleneğini bizzat bu felsefeyi icra eden *insandan hareketle* çürütmeye gayret eder. Nietzsche'nin bu denemesi, düşünce tarihinde eşi benzeri pek de görülmemiş bir felsefe yapma tarzı olarak karşımıza çıkar. Dahası, felsefi bir argümandan hareketle değil de bu argümanı ileri süren kişiyi merkeze alarak bir düşünüm gerçekleştirmeyi deneyen Nietzsche böylece tümüyle klasik felsefi tutuma aykırı olan bir yaklaşım içerisindedir. Öyle ki Nietzsche'nin bu tutumu; özünde teorik bir etkinlik olarak görülen felsefeden mümkün mertebe uzak tutulmaya çalışılan bir tavra karşılık gelir. Geleneksel anlamda teorik bir faaliyet olarak kabul edilen felsefe, bu teorik anlayışa uygun biçimde gücü yettiği ölçüde *gayrişahsi* ve *objektif* olmalıdır. Zaten *theoria* daha Antik Yunan'daki başlangıcından beri, *ahenkli kutsal*

bütünü (yani *kozmosu*) temaşa etmeyi ön plana çıkaran ve bu tarz bir bilme uğruna her tür pratik, kişisel ögeyi geride bırakmaya gayret ederek bir bakıma bireyselliğin yitirildiği bir etkinlik olarak kurgulanmıştır. Dolayısıyla felsefi etkinlikten beklenen, mümkün mertebe sahip olduğu sübjektif ögeleri dışarıda bırakması ve nesnel bir yapı kazanmasıdır. Çünkü bu anlayışa göre felsefe, tekil olanın değil fakat evrensel, tümel ve mutlak olanın bilgisini ortaya koymalıdır. O hâlde teorik bir faaliyet olarak felsefe, barındırdığı tüm tekil ögeleri temizlemeli ve onları kendi dizgesinin dışında tutmalıdır. Zaten tam da bu sebeple felsefi bir tartışmada, *tekil insan* faktörü daha en başta dışarıda bırakılır ve sadece argümanın kendisi üzerinde durulur. Böylece aslında tam da her tür felsefi söylemin bizatihi temelinde yer alan kişi, yavaş yavaş soluklaşmaya başlar ve en son noktada felsefi akıl yürütme içinde kaybolup gider. Zaten tarih boyunca görüldüğü üzere; filozof olarak adlandırılan kişi mümkün mertebe kendi şahsını, kişisel tutku ve arzularını geri planda tutmak suretiyle bir felsefi söylem geliştirmeye çabalar. Oysa Nietzsche'ye göre böylesi gayrişahsi bir tavır takınmak sadece felsefe için değil esasen hiçbir faaliyet için kabul edilebilir değildir. Ona göre felsefenin icrasında, *söylenenleri söyleyenden* ayırmak mümkün değildir. Felsefeyi insanoğlunun bir ürünü olarak gören Nietzsche, her tür teorik faaliyetin aslında kaçınmaya çalıştığı *ad hominem* bir tutum sergiler. Bu ise eleştirinin argümanlar üzerinden değil de bizzat argümanın sahibi olan kişiler ve onların karakterleri üzerinden ilerlediği anlamına gelir. *Ad hominem* argümanı Nietzsche açısından haklılandıran şey, düşünce ile düşünürün özsel bağlantısıdır (Solomon, 2006: 193).

Nietzsche bu bakımdan örnek verilecek olursa, Kant'ın eleştirel felsefesini, ne *kategoriler öğretisi* ne de başka bir takım felsefi kavramlardan ya da argümanlardan hareketle değerlendirip eleştirmeye çalışır. O Kantçı felsefeyi daha ziyade, *bir kişi olarak* Kant'tan ve onun felsefi dizgesini mümkün kılan *ahlaki kodlardan* hareketle ele alır. Yani Nietzs-

che, eleştirisini doğrudan bir fail olarak Kant'ın âdeta şahsına yöneltir. O, bütün bir felsefi dizgenin ardında yer alan kişiyi ve onun karakterini gün yüzüne çıkarmaya ve böylece Kant'ı âdeta somut bir kişi olarak gözümüzün önünde getirmeye çalışır (KSA 6, 177; AC 11). Çünkü ona göre, felsefi bir kavrayış ve dizge; bu kavrayışı ve dizgeyi ortaya koyan somut insandan hiçbir surette koparılamaz. Dahası felsefede olup bitenleri, felsefenin bizzat faili olan insandan bağımsız bir şekilde ele almak Nietzsche açısından kesinlikle olanaklı değildir. Temel mesele o hâlde felsefi söylemin ardında yer alan kişiyi tüm yönleri ile görünür kılmaktır. Nietzsche böylece felsefede evrensellik ve nesnellik uğruna hep göz ardı edilen 'tekil' olanı, 'sübjektif' olanı yeniden sahneye taşır. Bunun sonucunda Nietzsche, Batı felsefe geleneğine bütünüyle karşıt biçimde; tekil olanı, yani somut insanı bütün felsefi sistemlerin temeline koyacak şekilde gündeme getirir. Nietzsche'ye göre o hâlde asıl önemli olan *ne* söylendiği değil *kim* tarafından söylendiğidir. Dahası, teori ve argüman ne kadar sağlam ve ne kadar evrensel olursa olsun, bu teori, zayıf, yozlaşmış bir kişi tarafından ileri sürüldüyse Nietzsche açısından kesinlikle değer görmez. Çünkü ona göre bu hâliyle teorinin ya da argümanın sağlamlığı ve evrenselliği sadece mevcut olan 'zayıflığın ve yozlaşma'nın maskelenmesine hizmet eder. İşte Nietzsche doğrudan kişinin kendisine giderek; ileri sürülen nesnelliğin, mutlakçılığın ve evrenselliğin gizlemeye çalıştığı şeyi bizim için görünür kılmaya çalışır. Böylelikle gördüğümüz üzere Nietzsche; filozofları, argümanları ile değil âdeta kişilikleri ve sahip oldukları karakterleri ile değerlendirir. Nietzsche'nin felsefe yapma tarzı bu bakımdan kesinlikle teorik, yani gayrikişisel değildir. Onun niyeti tam tersine mümkün olabildiğince, felsefi etkinliğin kaynağı olan şahsı ve karakteri ortaya sermektir (Solomon, 2006: 185).

Bu bağlamda yukarıda örneği verildiği gibi Kant'ın düşüncesini Kant'ın şahsiyetinden, karakterinden kopartmak olanaksızdır. Felsefi söylem aslında bu bakış açısıy-

la zorunlu bir şekilde kişinin sahip olduğu karakterin bir dışa vurumu hâline gelir ve dahası bu söylem bizatihi bu karakter tarafından belirlenir. Bu gerçeği oldukça net bir şekilde ifade eden Nietzsche kendi felsefi söylemi söz konusu olduğunda kesinlikle geri planda kalmaya ve söylediklerini kendi kişiliğinden koparmaya çalışmaz. Nietzsche bu bağlamda kendisini felsefi söylemin ardına gizlemez ve yazdıkları ile kendisini arasında bir mesafe koymaya çalışmaz. Nietzsche'nin okuru tam tersine, onu her cümlede ve her aforizmada iyisiyle kötüsüyle *kanlı canlı bir kişi* olarak keşfeder. Zaten Nietzsche'ye göre filozofların, kendilerini beylik ve evrensel ifadelerin arkasında saklanma çabaları da bütünüyle boşunadır. Her ifade ve söylem Nietzsche açısından gizli ve maskelenmeye çalışılan bir karakterin, niyetin açığa vurulmasıdır. Bu yüzden filozoflar kendi kişiliklerini, boşu boşuna felsefi meselenin dışında tutmaya çalışmışlardır. Nietzsche'ye göre filozof her söylediği, her yazdığı ile kendisine ilişkin bir gerçeği zaten ister istemez gün yüzüne çıkarmakta, yani bir nevi kendisini ele vermektedir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de yer alan ve felsefe tarihi açısından da oldukça önemli olan bir pasajda Nietzsche bu konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Şimdiye dek her büyük felsefe; failinin gönüllü bir itirafından ve onun bir çeşit istemsiz, bilinçsiz hatıratından ibarettir. Benzer şekilde felsefede yer alan ahlaki ve ahlaki olmayan eğilimler; felsefenin her seferinde bütün bir bitki gibi kendisinden büyüdüğü esas çekirdeği meydana getirir. (KSA 5, 20; JGB 6)

Burada Nietzsche açık bir biçimde felsefi söylemin; hiçbir şekilde onun faili olan insandan ve insanın ahlaki niyetlerinden bağımsız biçimde ele alınamayacağını vurgulamaktadır. Bu yüzden Nietzscheci okuma, her türden felsefi söylemi âdeta *yapıbozuma* uğratmayı ve argümanlar, teoriler ve felsefi terminoloji tarafından maskelenmiş ve gizlenmiş olan

filozofların asli karakterini görünür kılmayı amaçlamaktadır. Üstelik gerçekten de durum Nietzsche'nin yukarıdaki aforizmada söylediği gibiyse, felsefi argümanları ve her tür felsefi görüşü somut insandan ve onun ahlaki niyetlerinden hareketle ele almak zaten kaçınılmaz bir göreve dönüşür. Her felsefi söylem, esasen maskelenmiş bir şekilde filozofun kişisel itiraflarından ibaretse o hâlde felsefe bizzat kişinin 'psikolojik' ve 'ahlaki' hâllerinden hareketle anlaşılmak durumundadır. Çok daha önemlisi bu *hâller* belki de söz konusu edilen felsefi söylemin gerçekten ne anlama geldiğini açığa çıkartabilecek yegâne faktörler olabilir. Bu anlamda felsefi söylemin kaynağında yer alan somut insanı görmezden gelerek, felsefeyi sırf argümanlar üzerinden icra etmek aslında, açığa çıkmamış ve esas anlamı perdelenmiş bir takım düşünceleri başka bir takım gizli ve maskelenmiş fikirler ile kavgaya tutuşturmaktan ibarettir. Dahası böylece felsefe *dünyasında* gerçek manada olup biten şey bir karanlığa ve bilinmeze itilmiş olur. Felsefe tüm bu nedenlerden dolayı, ancak ve ancak onu icra eden somut insandan hareketle irdelenmek ve yeniden değerlendirilmek zorundadır. Bu bakımdan Nietzsche'nin, değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesi bağlamında felsefeye yeni bir başlangıç olanağı sunma fikri aslında, bu 'yeni felsefe'nin faili olacak olan insanla yakinen ilgilidir. Nietzsche'nin felsefede hayal etmiş olduğu değişim o hâlde felsefenin kendisinde değil, fakat bizzat felsefe yapan insanda gerçekleşmelidir. Çünkü ancak felsefeyi icra eden insan değiştiğinde, felsefe de değişebilir. O hâlde felsefede yeni bir başlangıç, somut insanda ortaya çıkartılmak durumunda olan bir başlangıçtır. Bu yüzden 'felsefenin sorunu' açık bir biçimde esasen bir 'insan sorunu'dur. Felsefenin, üzerinde yükseldiği temelleri göstermek ve sonrasında felsefeye bütünüyle yeni bir temel ve işlev kazandırmak isteyen Nietzsche için, somut insana ilişkin bir araştırma o hâlde kaçınılmaz olarak görünmektedir.

Peki, tüm bunların yanı sıra, Nietzsche'nin işaret ettiği 'değer problemi' ile 'somut insana yönelik sorgulama' ara-

sında nasıl bir ilişki mevcuttur? Bu ilişki esasen ilk bakışta göründüğünden çok daha temel ve önemlidir. Çünkü Nietzsche'ye göre burada Batı felsefesine hükmeden, hatta bu felsefeye daha en başta hayat vermiş olan 'nihilistik değerleri' yaratan bir 'insan tipi' gündeme gelmelidir. Nietzsche birçok yerde bu insan tipini *sürü insanı* olarak adlandıracaktır. Bu da, 'değer problemi'nin esasen doğrudan 'insan problemi'ne bağlı olduğuna işaret eder. Çöküşe ait değerlerin hangi insan tipi tarafından ortaya konduğu belirlenmediği müddetçe, Nietzsche'nin esas hedefi olan 'değerlerin yeniden bir değerlendirilmesi' ve buna bağlı olarak felsefede yeni bir başlangıç olanaklı hâle gelemez. Bu belirli insan tipini, Nietzsche'nin kullandığı anlamda *tarihsel* ve *sosyo-psikolojik* açıdan inceleme –daha doğru bir Nietzscheci tabirle ifade edecek olursak *soykütüksel* açıdan incelemek– dahası onu sorunsallaştırmak, çöküşe ait değerlerin bütün bir kültür dünyasına nasıl hâkim olduğunu kavramak açısından hayati bir öneme sahiptir. Bu yozlaşmış insan tipine ait olan tüm yapıların çözümlenmesi ve açığa çıkartılması ile birlikte Nietzsche'nin hayal ettiği yeni felsefe kavrayışı; nihilistik değerlerin bütünüyle karşısında olan, *yaşamı-isteme* edimini yadsımayan, tam tersine bu istemi bütünüyle olumlayan bir üst insan (*übermensch*) tipinin gelecekte nasıl ve ne şekilde ortaya çıkabileceğine işaret edecektir. Dile getirilen bütün bu belirlemeler, Nietzsche'nin, 'somut ve eyleyen insan'ı sorunsallaştırılmasını zorunlu hâle getirmektedir.

'Somut ve yaşayan insan'ın sorunsallaştırılması Niet zsche'nin felsefi yöneliminde meselenin sadece bir tarafını oluşturur, diğer ve bir o kadar önemli olan taraf, Batı felsefesine Platon'dan beri egemen olan çöküş (*décadence*) ahlakının uygun bir tarzda irdelenmesidir. Dünyaya ve yaşamın kendisine yönelik bir tutum sergilenmesine, bir bakış elde edilmesine olanak veren ve böylece yeryüzünü, insan için âdeta birlikte yaşanılabilir anlamlı bir *dünyaya* dönüştüren *ahlak*, insanlığın tarih içerisinde ortaya koymuş olduğu en önemli başarılardan birisidir. Hatta Nietzsche'ye göre Batı

felsefesi de ancak insanoğlunun bu başarısının bir ürünü ve meyvesi olarak değerlendirilebilir.

Ahlak ve felsefe arasındaki ilişkinin önemi eskiden beri kabul ediliyor olsa da Nietzsche ile beraber bu ilişki bütünüyle farklı bir zemine taşınır. Nietzsche'ye göre ahlak sadece felsefenin bir alt araştırma alanı olarak incelenmek durumunda olan bir yapı değildir. Ona göre ahlak felsefi sorgulamaların sonucunda açıklanacak ve haklılandırılacak olan ve toplumsal kurallardan meydan gelmiş bir dizge değil, tam tersine eylemde bulunan insanın ortaya koyduğu bir değer olarak bizzat felsefeyi mümkün kılan temel ögelerden birisidir. Bu sebeple, felsefenin faili olan eyleyen/somut insanın; kendi yaşamını anlamlı kılmak ve yeryüzünü evi hâline getirmek adına ortaya koyduğu ve daha sonraki zamanlarda toplumun her bir bireyine hükmeden *ahlakın* irdelenmesi Nietzsche açısından zorunludur. Batı felsefesi geleneği Nietzsche'ye göre her ne kadar doğrudan *bir* tür insanın (*sürü insanı*) ürünü olsa da, o aynı zamanda bu insan tipinin meydana getirdiği *ahlaki perspektif* içerisinde hayat bulabilmiştir. Bu anlamda felsefe etkinliği, Nietzsche'nin gözünde belirli bir insan tipinin ahlaki yönelimi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Nietzsche'ye göre 'eyleyen insan' ve onun ahlakı âdeta eş zamanlı bir kritiğe tabi tutulmalıdır. Böylece Nietzsche ahlak unsurunu kullanmak suretiyle; 'insan' ve 'felsefe' kavramlarını bir arada tutabilecek ve kavramlar arasında köprü vazifesi görebilecek bir öge elde etmiş olur. Felsefe artık Nietzscheci perspektiften hareketle insanın ahlaksal tutumunun bir ürünü olarak anlaşılır. O hâlde ahlak Nietzsche açısından; insanın yaratmış olduğu en temel *değerlerden* birisi olarak, 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' kapsamında analiz edilmeli ve geleneksel felsefenin zemininde bulunan bir unsur olarak yeniden düşünülmelidir. Bu açıdan 'ahlak sorunu' en azından 'insan sorunu' kadar değerlerin sorunsallaştırılması noktasında vazgeçilmez bir meseledir. Eğer *değerler* daha önce söylendiği gibi, dünya içerisinde kişinin bir konum almasına ve bu-

radan hareketle yaşama ilişkin bir yorum ve değerlendirme yapmasına olanak tanıyorsa, başat değerlerden birisi olarak ahlak da böylece dünyaya ve yaşama ilişkin tüm yorumları belirleyen temel unsurlardan biri hâline gelmektedir. Bu açıdan Batı dünyasının benimsemiş olduğu ahlak, yeniden değerlendirilmesi gereken en önemli değerlerden birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche insana ilişkin her araştırmanın onun ahlaksal boyutunu hesaba katması gerektiğini düşünür. Eğer soyut, elle tutulamayan ve birtakım felsefi kavramlara (öz, töz, benlik, akıl, ruh, beden vb.) sıkışmış insan değil de; canlı, somut, eyleyen ve değerlendiren insan söz konusu edilecekse, onun en önemli değerlerinden, başarılarından ve ürünlerinden birisi olarak ahlak ister istemez sorgulamanın merkez ögelerinden birisi hâline gelir. Üstelik zaten Nietzsche'nin, 'somut insan'a ilişkin gerçekleştirmiş olduğu *soykütüksel* araştırmaya giden yol, büyük ölçüde bu insanın benimsemiş olduğu ahlaktan geçer. Çileci ve yaşam yadsıyıcı ahlak, ki Nietzsche'ye göre Batı felsefesi tümden bu ahlakla bulanmış hâldedir, köle ruhlu olan bir insan tipinin (*sürü insanı*) sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İşte tam da sürü insanının yapısına ulaşmaya ve böylece de Batı felsefesinin esas kaynağını görünür kılmaya çalışan Nietzsche, bunu ancak bu insan tipinin bir sonucu olarak hüküm süren çileci ve çöküş ahlakını çözümlemek suretiyle yapabilir (KSA 5, 253: GM, *Vorrede* 6). Ahlakın belli bir insan tipinin ürünü ve sonucu olarak ele alınması ile Nietzsche, felsefe açısından ahlak araştırmasını bütünüyle radikal olan farklı bir düzleme taşır. Nihayetinde eğer ahlak sırf kendisi için de değil de, bir sonuç olarak incelenirse, o her seferinde sonucun *nedenine*, yani somut insana geri gitmek durumunda kalır. Böylece Nietzsche ile birlikte insan ahlaka göre şekillenen bir varlık olmaktan ziyade, ahlak belirli bir insan tipinin ürünü olup çıkar. Nietzsche insan ve ahlak arasındaki ilişkiyi açıkça ters yüz etmektedir. Böylece; 'iyi', 'adalet', 'doğruluk' gibi ahlaki kavramlar Platon'da ve daha sonra birçok filozofta olduğu

üzere artık kendi başlarına var olan birer *idea* ya da genel-geçer *ilkeler* olarak ele alınamaz, onlar sadece eyleyen ve değer biçen insanın dünya ile girmiş olduğu ilişki ekseninde ortaya çıkan ürünler olarak görülebilir.

Nietzsche'ye göre Batı felsefesini olanaklı kılan en önemli değer olan ahlak, bu geleneğin katî bir belirleyicisi olmuştur. Nietzsche *Tan Kızıllığı*'na yıllar sonra eklediği önsözde çarpıcı bir biçimde bu olguyu şu şekilde ifade eder:

> Yeryüzünde, herhangi bir söylem ve ikna etme var olduğu müddetçe ahlak, kendisini en usta baştan çıkarıcı olarak çoktan kanıtlamıştır –ve biz filozofları ilgilendirmesi bakımından, filozofların esas Kirke'si olarak. Platon'dan beri Avrupa'nın bütün felsefi mimarları neden boşuna inşa edip durmuşlardır?...Doğru cevap daha ziyade, bütün filozofların ahlakın baştan çıkarıcılığına kapılarak binalarını inşa ettiği olurdu. Kant bile böyle yapmıştır. Görünüşte onların niyeti 'doğruluk' ve 'hakikat'ti, fakat onlar gerçekte *görkemli ahlaki yapılara* yönelmekteydiler. Kant'ın masum dilini yeniden kullanacak olursak (*Saf Aklın Eleştirisi* II, sayfa 257) kendisi; çok parlak ve fakat bir o kadar da haksız olmayan görevini ve işini, bu görkemli ahlaki yapıların zeminini eşitlemek ve sağlamlaştırmak olarak betimlemektedir. (KSA 3, 13-14: M, *Vorrede* 3)

Bu önemli alıntı ile Nietzsche, felsefenin Platon'dan beri aslında yürürlükteki ahlak anlayışı tarafından belirlendiğini ve bu yüzden de felsefenin sadece mevcut ahlaki yapının haklılandırılması işi ile meşgul olduğunu dile getirmek ister. Bu bakımdan ona göre Batı felsefe geleneği kendi başlangıcından itibaren bütün ögeleri ile ahlaki olmuştur. Dahası ona göre Platon'dan beri felsefenin zemininde daima sadece *bir* tür ahlak yer almıştır. Üstelik Batı felsefesi, ahlak fenomenini zannedildiğinin aksine derinlikli bir biçimde sorgulayamamıştır bile. Nihayetinde Batı felsefesi zaten her zaman

bir tür ahlaki kavrayış ile mümkün olduğuna göre, bu ahlaki kavrayışın sorgulanması felsefenin kendi var olma koşulunu ortadan kaldırması anlamına gelir. Bizzat her söylemi ahlaki olan felsefe, böylece daha ağzını açtığı andan itibaren ahlaki olduğuna göre nasıl olup da hâkim ahlakı sorgulayabilecek bir konum elde edebilir? Nietzsche açısından geleneksel felsefe bu olanaktan tümüyle yoksundur. Ona göre felsefenin Platon'dan beri mantıksal çıkarımları kullanması ve bu mantıksal çıkarımlara şüphe edilmez şekilde güven duyulması olgusu bile özünde *ahlaki* bir fenomendir (KSA 3, 15: M, *Vorrede* 4). Böylelikle diğer bilimsel, rasyonel ve teorik etkinlikler bile Nietzsche'nin iddiası ile ahlaki bir düzeye indirgenmiş olur. O hâlde felsefenin var olma koşulu olan ahlak, felsefenin üzerinde gerçek anlamda konuşamadığı bir fenomen hâle gelir. Nietzsche'nin meşhur deyişi ile; Batı felsefesi kendi tarihi boyunca hiçbir zaman 'iyinin ve kötünün ötesi'ne geçememiş, tam tersine ahlakın en önemli belirlenimleri olan 'iyi' ve 'kötü' tarafından sürekli şekilde belirlenmiştir. Böylece geleneksel felsefe daima ahlaki bir perspektiften hareketle icra edilebilmiştir. Kuşkusuz eğer bu ahlaki perspektif var olmasaydı bugün bildiğimiz anlamda felsefe de var olmazdı.

Daha önce yukarıda belirtildiği üzere Nietzsche'nin Batı uygarlığına hâkim olan ahlakı eleştirmesinin temel sebebi, nihayetinde bu ahlakın bir çöküş ahlakı olması ve insanı kendisine, dünyaya ve yaşama temelden düşman etmesi yatmaktadır. Bu ahlaktan beslenen geleneksel felsefe de esasen bu görevi sürdürüp durmakta ve her fırsatta insanı *güçten* düşürmektedir. Batı felsefenin insanlığın anlam arayışına tatmin edici bir cevap üretememesinin asıl sebebi, tahmin edilebileceği üzere felsefenin hiçbir zaman bu ahlakın dışında düşünememesi olgusu yatmaktadır. İşte Nietzsche radikal bir adım atmak ve 'iyi ile kötünün ötesine' geçmek suretiyle, felsefeye şimdiye kadar hayat veren ahlaktan vazgeçer (dolayısıyla geleneksel felsefe kavrayışından da vazgeçer) ve böylece

artık Batı dünyasına yön veren bu ahlaki yapıyı eleştirecek bir konuma yükselir. Bunu yapmakla Nietzsche, değerlerin yeniden değerlendirilmesinde önemli bir aşama kaydeder ve felsefeye biçmiş olduğu 'yeni değerler yaratmak' görevine bir adım daha yaklaşmış olur. Nietzscheci bu yeni değerler, daha önce de belirtildiği gibi kişiye; kendisini, dünyayı ve yaşamı olumlayacak çok sayıda yeni perspektifler sunmalıdır.

Bu anlamda görüldüğü üzere Batı felsefenin temellerini göstermek ve açığa çıkarmak için eyleyen insana ve onun ahlak kavrayışına ilişkin *soykütüksel* bir araştırma gerçekleştirmek Nietzsche açısından kaçınılmaz bir eyleme dönüşür. Felsefenin temellerine ilişkin Nietzsche'nin ortaya koymayı hedeflediği bu araştırmanın, kendisinden önceki felsefe kavrayışları ve filozoflar için mümkün olmamasının esas sebebi; bu klasik felsefi söylemin kendi temellerinden (*değerlerinden*) ve dolayısıyla da felsefenin sahip olduğu *ilkelerden* bir türlü vazgeçememesidir. Felsefenin daha ilk başta ortaya çıkarken belirlenen temellerine ve ilkelerine âdeta bağlılık yemini etmişçesine sadık kalan filozoflar, üstesinden gelinemez bir biçimde bu ahlaksal zeminin belirlediği koşullarda düşünmek ve eylemek durumunda kalmışlardır. Geleneksel felsefenin hayat bulduğu düzlemi terk etmek istemeyen ve hatta bu terk edişi tasavvur dahi edemeyen filozoflar, böylece Nietzsche açısından kısır ve verimsiz felsefi tartışmalara kendilerini mahkûm etmişlerdir. Batı felsefesinin ilkelerini, temellerini terk edebilme cesareti gösteren ve bu anlamda geleneksel felsefeden de vazgeçebilen Nietzsche, neticede Batı felsefesi ile kendisi arasında mesafe koymak suretiyle ona yönelik daha önce hiçbir filozofun sahip olamadığı eleştirel bir tutum sergileyebilme olanağına sahip olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM
ÜST İNSANI YARATMAK:
TANRININ/SOKRATES'İN ÖLÜMÜ

Bir insan ürünü ya da başarısı olarak görülebilecek olan felsefi etkinlikte söz konusu edilen her sorun ve kriz Nietzsche'ye göre ancak doğrudan somut insana gidilerek çözülebilir. Ona göre, felsefedeki her sorun ya da problem esasen bir insan problemidir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre insan problemini çözmeden felsefenin krizini ya da sorununu gidermek ve felsefede yeni bir başlangıç yapmak hiç olası değildir. Özellikle felsefenin yeni bir amaca ihtiyaç duyduğu ve geri kalan insani etkinlikler karşısında özerkliğini ve önemini korumaya gayret ettiği günümüzde, felsefeyi kısır bir takım kavramsal, dilsel, kuramsal, metafiziksel tartışmalarla canlandırmaya çalışmak bütünüyle nafiledir. Nietzsche'ye göre felsefeyi icra eden, dahası her şeyden önce onu yaratan ve üreten insanın her bir felsefi problemin temelinde ve kaynağında yer aldığı görmezden gelinemez. Bu yüzden Nietzsche her şeyden önce insanı bir problem olarak ele alarak işe başlanması gerektiğini düşünür. İnsanın –yani değerlendiren, eyleyen somut insanın– Nietzsche tarafından bir problem olarak göründüğü aşikârdır. O birçok eserinde insanın 'problemli' bir varlık olduğunu dile getirir. Fakat Nietzscheci iddiaların bir ezberden öteye gidebilmesi ve daha da önemlisi onun felsefeyi yeni baştan kurgulamak adına attığı adımların bir zemine oturması için (ki bu zemin neticede yine somut insanın kendisi olacaktır) şu sorular tatmin edici bir şekilde yanıtlanmalıdır: Nietzsche 'insan' derken tam olarak neyi ve kimi anlatmak ister? Bu insanın

problemli olması ile kastedilen nedir? Dahası insan nasıl problemleştirilebilir?

Nietzsche'de insan kimdir veya nedir? Nietzsche insanı ele alırken soyut bir takım metafiziksel genellemelere başvurmaz ve insana ilişkin araştırmasına bir takım felsefi tanımlardan hareketle başlamaz. Çünkü insan Nietzsche için sadece bir kavram ya da *idea* değildir. Üstelik Nietzsche genel, evrensel ve değişmez bir insan özüne ya da ideasına ulaşmak niyetinde de değildir. Durum böyle olunca Nietzsche insanı doğrudan 'iş başında' ele almaya ve onu bizzat yaşarken görünür kılmaya çalışır. Nietzsche için tabiricaizse söz konusu olan *yaşayan insan*dır. Bu insan Nietzsche'ye göre her an eylemlerde bulunur, değerlendirmeler ve yorumlar yapar ve yaşam içerisinde bir *konuma* sahip olur. Onun gözünde insan tam da bu konumda *somutlaşan* bir varolan hâline gelir. Kısaca Nietzsche'de insan denildiğinde, anlaşılması gereken genel-geçer soyut bir insanlık ideası veya kavramı değil; fakat daha çok yaşamla girdiği ilişki içerisinde somutlaşan bir varolandır. Böylece Nietzsche, metafiziksel tanımlarda silikleşmiş soyut insanı değil, fakat eylemleri, söylemleri ve ürünleri temelinde dünya ile bir ilişki içerisinde somutlaşan insanı konu edinir. İnsanın bir *somutluk* içerisinde ifade edilmesi, bizzat bu insanın 'işaret edilebilecek', 'görünebilecek' ve de 'gösterilebilecek' bir varlık olması anlamına gelir. Oysa örneğin Platon'un 'insanı' ne işaret edilebilir ne de gösterilebilir, o sadece bir idea olarak *düşünülebilir* (*Phaidon* 79a). Böylece 'insan', görünüşteki gerçekliğini yitirerek sadece kavramsal düzeyde var olan bir *düşünme objesine* dönüşür. Neticede teorik bir etkinlik olarak geleneksel felsefe, insanı ancak bu kavramsal düzeyde ele alır. Nietzsche'ye göre bu durum, Batı düşüncesinin en büyük kusurlarından birisini meydana getirir. Batı felsefenin ve kültürünün genel itibarıyla Platon tarafından belirlenen çizgi içerisinde ilerlediği düşünülürse –ki Nietzsche açıkça böyle düşünmektedir (KSA 5, 12; JGB *Vorrede*)– ve bu felsefi kavrayışın daima

evrensel bir takım hakikatler, özler peşinde olduğu göz önünde bulundurulursa; Nietzscheci yaklaşımın esas olarak neden *felsefe karşıtı* olduğu ve onun insan kavrayışının neden kökensel bir biçimde geleneksel insan anlayışlarından ayrıldığı daha net bir biçimde görülebilir. Nietzsche; soyut, evrensel insan ideasının karşısına somut, tekil insanın eylemselliğini gündeme getirir ve bu, daha sonra görüleceği üzere felsefi anlamda bir devrime işaret edecektir.

Sorumuza geri dönecek olursak: "Nietzsche insanın neyini problemleştirmektedir?" Nietzsche, insanın bizzat yaşamla girdiği ilişki tarzını problemleştirmektedir. Nietzsche'ye göre problemli olan işte bu ilişki tarzıdır ve Batı felsefesi de tam olarak bu problemli ilişkinin bir sonucu olarak doğmuştur. Hatta ona göre felsefe adını verdiğimiz etkinlik hem bu problemli ilişkinin sonucu olarak doğmuş hem de sonrasında bu ilişkinin problemli bir şekilde kalmasına katkı sağlamaya da devam etmiştir. İşte Nietzsche tam da bu ilişkide vücut bulan ve kendisini gösteren *somut insanı* konu edinir. Onun gözünde insan ancak bu ilişkiyi tesis etmeye çalışırken somut bir varlık hâle gelir. O hâlde somut, yaşayan, tekil insanı konu edinmek isteyen Nietzsche, kaçınılmaz bir şekilde insanın dünya ve yaşam ile girdiği ilişkiye göz atmak zorunda kalır. Çünkü insan ancak bu ilişkiyi kurabilmek için eyler, değerlendirir, yorumlar, üretir, yaratır; kısaca kendisini somut bir varlık olarak ortaya koyar. Nietzsche eğer insanın dünyayla kurduğu bu ilişkinin problemli olduğunu ileri sürüyorsa, o hâlde bir problem hâline gelen bizzat insanın var olma hâlidir. Üstelik problemli olan sadece insanın varoluşu değildir. Bizzat bu ilişkinin kuruluşu için ortaya çıkan insan ürünleri ve değerleri de (felsefe, ahlak, din, sanat vs.) problemli olmak durumundadır. O hâlde insanın bu bakımdan şimdiye kadar yaratmış olduğu tüm değerler problemlidir. Çünkü neticede zaten tüm bu *ürünler*, *başarılar* ve *değerler* bu ilişki (insan ile yaşam arasındaki ilişki) *uğruna* meydana gelmiştir. Nietzsche işte bu yüzden 'değerlerin yeniden

değerlendirilmesi' gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda insanın yaşamla kurduğu ilişki tarzı aydınlatılmalıdır. İnsan çevresiyle, başka insanlarla, kendisiyle nasıl bir ilişki içerisindedir? Dahası Nietzsche'ye göre bu ilişki hangi bakımlardan problematiktir?

İnsan, *anlamlandırma* ve *değerlendirme* eylemi vasıtasıyla yaşam ile bir ilişkiye girmektedir. Bu bakımdan insanın bir 'anlamlar' dünyasında yaşamakta olduğu söylenebilir. Çünkü insanın yaşam ile girdiği ilişki 'anlam boyutu'nda cereyan eder. Çevremizdeki nesneler, diğer insanlar ve kısaca yaşamın kendisi; bizim için bir şey *ifade* etmektedir, yani bizim için bir anlama sahiptir. Bu bakımdan, insanın nötr bir varlık olmadığı söylenebilir. O, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da çarpıcı bir şekilde vurgulayacağı üzere ilişkisel bir varolandır (2006: 88). İnsan, kökensel bir biçimde şeylerden etkilenir ve şeylere etki eder. Tüm bunlar insanın ilişkiselliğinin bir sonucudur. İnsan, içinde yaşadığı dünya ile bir ilişkide bulunarak var olabilmektedir. O hâlde bu, insan olmanın belirleyici bir unsuru olmak durumundadır. Bu yüzden Nietzsche'ye göre insan; şeylere değer, anlam ve ölçü veren canlı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla aslında *kendi başına nötr olan dünya* sadece nötr olmayan (kısaca değersiz ve anlamsız bir şekilde var olamayan) insan aracığıyla bir değer kazanır. Nietzsche bu konu ile ilgili olarak Zerdüşt'ün ağzından şunları söyler: "İnsan, varoluşunu muhafaza edebilmek için her şeyden önce şeylere bir değer biçti. –Şeylerin anlamını yarattı o, insanca bir anlam! İşte bu yüzden kendisine 'insan' diyor o; değer biçen demektir bu" (KSA 4, 75; Z I, *Von tausend und Einem Ziele*).

Böyle Söyledi Zerdüşt'teki bu alıntı ile birlikte biz doğrudan, insanın eylemselliği ya da somutluğu ile karşı karşıya gelmekteyiz. İnsanı, *değerlendiren bir varlık* olarak ele alan Nietzsche işte tam da insanın değerlendirme/anlamlandırma eylemini problemleştirir. Çevremizdeki her şeyin bir değeri ve anlamı olduğuna göre ve dahası Nietzsche'ye göre somut

varlığımız; şeylere verdiğimiz bu değer ve anlamla kendisini gösterdiğine göre, esas mesele artık insanın dünya ile ilişkisini tesis eden değerlendirme ve anlamlandırma eylemlerini problemleştirebilmektir. Peki, bu nasıl hayata geçirilebilir?

İnsanın bir 'anlamlar dünyası'nda ikamet ettiği bir gerçektir ve tüketici bir biçimde bu anlamların tümünü ele almak ve sorunsallaştırmak pek de olası görünmemektedir. İnsanın; kendisiyle, başkalarıyla, çeşitli olaylarla vs. ilgili olarak geçmişinde gerçekleştirdiği ve gelecekte ortaya koyacağı henüz vuku bulmamış olan sonsuz sayıda değerlendirmesi mevcuttur. Dolayısıyla bu değerlendirme ve anlamlandırma çokluğunun içinde kaybolmadan, değerlendiren insanın bu eylemselliğini bir bütünlük ve derinlik içerisinde sorgulamak oldukça zordur. Bu noktada yapılması gereken belki de *temel* bir değerlendirme eylemi bulup, geri kalan değerlendirmeleri ona göre sorunsallaştırmaktır. Dolayısıyla burada aranan, referans olabilecek bir *değerlendirme edimi*dir.

Hangi değerlendirme/anlamlandırma edimi, insan söz konusu olduğunda böylesi belirleyici bir nitelik taşıyabilir? Daha önce de dile getirildiği üzere insan; çevresindeki şeylerle, nesnelerle, insanlarla ve de kendisiyle bir ilgi içerisinde var olmaktadır. Hepsi de, insan için bir şey ifade etmektedir ve her biri onun için bir anlama sahiptir. Fakat neticede tüm bu ilgiler ancak bir *yaşam* içerisinde, bir insan varoluşunda vuku bulur. Peki, insan için bir bütün olarak bu yaşamın ya da varoluşun anlamı nedir? Bu belki de Nietzsche açısından insanın cevaplamak zorunda olduğu *en temel* ve *önemli* sorudur. Çünkü yaşamın ve varoluşun anlamı sorusu diğer tüm değerlendirme edimlerimizi belirleme gücüne sahiptir. Öyle ki kişi, sadece yaşama *verdiği* 'anlam' perspektifinden hareketle çevresiyle bir ilişkiye sahiptir. Neticede kişinin kendi varoluşuna ilişkin sahip olduğu anlamsal içerik, örtük olarak onun diğer tüm değerlendirme edimlerinde içerilmek durumundadır. Böylece kişinin her değerlendirmesi, *varoluşun değerine* ilişkin sahip olduğu anlayışın bir dışa vurumu

olarak görülebilir. Bu bakımdan 'yaşamın anlamı ve değeri sorusu' Nietzsche için fundamental bir öneme sahiptir. Hatta Nietzsche'ye göre *varoluşun ve yaşamın değeri*, diğer insan başarılarını değerlendirilme noktasında temel ve belirleyici bir perspektif hâline gelmektedir. O hâlde Nietzsche tam da bu *yaşam perspektifinden* hareketle sanata, felsefeye, bilime ve ahlaka bakmaktadır (KSA 1, 14; GT, *Versuch einer Selbstkritik* 2).

Nietzsche'ye göre insanın, 'yaşamın anlamı ve değeri' söz konusu olduğunda takındığı tavır oldukça belirleyicidir. Çünkü bu tavır yukarıda da belirtildiği üzere kişinin geri kalan tüm anlamlandırma ve değerlendirme edimlerini temelden biçimlendirme gücüne sahiptir. Eğer insan Nietzsche'ye göre esasen anlam veren ve değerlendiren bir varlık ise o hâlde varoluşun ya da yaşamın kendisi de onun için anlama ve değere sahip olmalıdır. İnsan bu bakımdan her şeyden önce, yaşamın kendisine bir değer biçmelidir. Dolayısıyla 'yaşamın anlamı sorusu'; tüm yaşantılarımıza, deneyimlerimize, değerlendirmelerimize *yön veren* şeyin kendisine yönelik bir soru olarak karşımıza çıkar.

Nietzsche bu bağlamda insanın *yaşamın anlamı* meselesinde aldığı 'tavrı ve tutumu' problemleştirmektedir. İnsanlığın tarihine bakıldığında, varoluşun bütününe ilişkin değerlendirmenin büyük bir çoğunlukla *sağlıksız* olduğunu ileri süren Nietzsche, insanın 'yaşamın anlamı/değeri sorusu' karşısında başarısız olduğunu ve tatmin edici bir yanıta ulaşamadığını düşünür. Bu durum, insani varoluşun henüz *haklılandırılmamış* olduğunu ve bir *amaçtan yoksun kaldığını* gösterir. Daha önce de dile getirildiği üzere, *var olabilmek için* şimdiye dek yalnızca tek bir 'anlam' ve 'değer' (çileci/asketik ideal) ortaya koyabilmiş olan insanlık; bu 'anlamın'da temelde yaşam-karşıtı olmasından dolayı, bütünüyle bir nihilizm ile karşı karşıya kalmıştır (KSA 5, 411; GM III, 28). İnsan varoluşunun bir yönelimden ve amaçtan noksan kaldığını düşünen Nietzsche'ye göre bu hem felse-

fi hem de kültürel bir krize işaret etmektedir. Hedefsiz ve amaçsız bir varoluş ile karşı karşıya kalan Batı uygarlığını krizden çıkarmak için ona yeni bir varoluş amacı vermek gerekmektedir. O hâlde Nietzsche'ye göre yanıt bulması gereken en temel soru 'insan varoluşunun anlamı'na ilişkindir. "İnsana neden gerek var?" sorusu acil bir biçimde yanıt bulmak zorundadır. Bu sebeple, 'insanın *yok olup* gitmek yerine neden *var olması* gerektiği' sorusu Nietzsche'nin gözünde en fundamental ve belirleyici sorulardan birisi olmak durumundadır.

Varoluşun değeri ve anlamı söz konusu olduğunda, insanlık şimdiye dek çok az istisna haricinde *başarısız* olmuştur. Nietzsche'ye göre modern dünyanın bir amaçsızlık ve nihilizm içerisinde kalmasının en temel sebebi, yaşamı anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan bu *başarısızlık*tır. İstisnai bir durum *olarak* yaşama ilişkin olumlu bir perspektif sunabilmiş ve böylece varoluşu tüm masumiyetiyle olumlayabilmiş olan Antik Yunanlılar, Nietzsche'nin gözünde trajik dönemlerinde bunu başarabilmiş yegâne kültür olarak tarihe geçmişlerdir. Bu istisna haricinde insanlığın ortaya koyduğu ve yarattığı kültürler; yaşamı ve varoluşu *sözde* onaylıyor gibi görünmesine rağmen *özde* daima reddetmiş ve onu aslında hiç olmaması gereken bir durum olarak ileri sürmüşlerdir. Nietzsche'nin tabiri ile Sokrates'ten beri Batı medeniyetinde varoluşun değerine ilişkin ortaya çıkan her değerlendirme açık veya gizli bir şekilde *çileci idealin* hükmü altındadır.

Yaşam ve varoluş; *çileci ideal* ile birlikte, ancak katlanmak durumunda kaldığımız bir sürece dönüşmüştür. Nietzsche işte varoluşa ve hayatın kendisine ilişkin başarısız olarak addettiği bu insani değerlendirmeyi aşmak ve alternatif bir değerlendirme imkânı ileri sürmek ister. Nietzsche'nin deyişi ile günümüzde felsefenin bir nihilizm ile sonuçlanmasının nedeni, onun zaten hastalıklı, zayıf ve çöküşe ait köklere sahip olmasıdır. Nietzsche'nin amacı bu hastalıklı kökleri

temizlemek ve felsefenin yeniden fakat bu sefer daha sağlıklı bir şekilde filizlenebileceği yeni tohumlar ekmektir. Bu dönüşümü mümkün kılabilmek için Nietzsche, bizzat felsefenin ortaya çıkmasına sebebiyet veren ve 'varoluşa ilişkin başarısız değerlendirme'nin temelinde bulunan insana yönelir.

Nietzsche'ye göre, insan 'yaşamın değeri ve anlamı' sorusuna verdiği yanıtla beraber tekleşir, somutlaşır ve farklılaşır. Nietzsche'nin farklı insan tiplerinden bahsetmesinin sebebi o hâlde bu kişilerin yaşama yönelik birbirinden oldukça değişik olan değerlendirmeler ortaya koymuş olmasıdır. Nietzsche'nin bir tip olarak üst insandan, sürü insanından, çöküşe (*décadence*) ait insandan, geleceğin filozoflarından, asil insandan, rahip tipinden, teorik insandan, sezgisel insandan vs. söz açması; ancak insanın yaşam ile girdiği ilişkinin farklı hâller, biçimler alması ile mümkün olabilmiştir. İşte Nietzsche bütün felsefi kariyeri boyunca bu farklı insan biçimlerini görünür kılmak için uğraşmıştır. Nietzsche'nin külliyatına baktığımızda insana ilişkin ortaya çıkan bu betimleme zenginliği, ilk başta bütünlüklü bir insan portresi elde etmeyi zorlaştırır. Bu bir yandan Nietzsche'nin meseleye ne kadar farklı perspektiflerden bakabildiğini gösterirken, diğer yandan okuyucu için odaklanmayı güçleştirir. Dolayısıyla her insan tipini tek tek ele almak yerine, bizatihi felsefe etkinliğinin kendisi için fazlasıyla önem arz eden belli başlı örnekler üzerinde durmak çok daha verimli olacaktır.

Bu bakımdan özellikle Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin tespitleri ve onu bir insan tipi olarak ele alışı dikkate değerdir. Sokrates, Nietzsche için belirleyici bir figürdür. Çünkü Nietzsche Sokrates'te, Batı felsefesinin başlangıcını ortaya koyacak karakteri ve içgüdüyü görmektedir. Filozof adı verilen karakter ve tip âdeta Sokrates'te ve onun edimlerinde cisimleşmektedir. Nietzsche bu filozof tipinin nasıl bir çöküş ve yozlaşma karakteri sergilediğini göstermek ister. Felsefenin bugün bildiğimiz anlamda kuramsal bir faaliyet olarak gelişmesinin ve kendisini tüketmesinin ardında Nietzsche'ye

göre Sokratik tip yer alır. Batı felsefesi Sokrates'in açtığı yoldan ilerlemiştir ve Nietzsche'nin iddiasına göre bu yolun sonuna artık gelinmiştir. Çünkü 'Tanrının ölümü' Nietzsche'ye göre aynı zamanda Sokratik kültürün de sonu anlamına gelir. Nietzsche'ye göre Batı felsefesinin girdiği çıkmaz ancak onun kökleri gösterildiğinde ortaya konulabilir ve bu köklerden birisi hiç şüphesiz Sokrates'tir. Bu sebeple Sokrates'e ilişkin bir tartışma Nietzsche açısından kaçınılmazdır.

Nietzsche'ye göre *sürü insanı*, ele alınması zorunlu olan diğer bir tipi meydana getirir. Çünkü sürü içgüdüsü (*herden-instinkt*) bugün Batı kültürü ya da Nietzscheci tabirle *köle ahlakı* denilen oluşumun başlıca failidir. Batı uygarlığının ortaya çıkmasını, serpilip gelişmesini sağlayan bizzat bu kültürel iklim ve ahlaki ortamdır. Bu insan tipi de en az Sokratik tip kadar Nietzsche'ye göre günümüzün kültürel krizinden mesuldür. Dolayısıyla sürü insanının, bir tip olarak varoluşa ilişkin yorumu ve bu yorumun geri kalan değerlendirme tarzlarına baskın çıkması olgusu, bir tartışmayı başlı başına hak etmektedir. Böylece tıpkı Sokratik tipte olduğu gibi Batı felsefesinin bir başka olmazsa olmaz kökeni olarak sürü insanı ve onun çöküşe götüren içgüdüsü gün yüzüne çıkacaktır.

Sürü insanına ilişkin değerlendirmeden sonra, Nietzsche'nin bu insan tipine bir alternatif olarak ortaya koyduğu üst insan (*der Übermensch*) tipi irdelenecektir. Çünkü Nietzsche bir yandan felsefenin sağlıksız temellerini bütünüyle ortadan kaldırmaya çalışırken, diğer yandan felsefeye yeni bir başlangıç verebilmek için onu bütünüyle farklı bir temel üzerine inşa etmek ister. Felsefenin çıkış noktasını değiştirmeye çalışan Nietzsche için, sürü insanından üst insana bir geçiş zorunludur. Üst insan, Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te söylediği gibi yeryüzünün anlamı olarak ileri sürülür. Yaşamla ve varoluşla kurulan bağı kökten bir değişime uğratan üst insan, Nietzsche açısından hem insanlığın yaşamak için yeni anlamlar yaratması hem de felsefenin ye-

niden başlayabileceği kültürel iklimin ortaya çıkması noktasında bir hedef olarak karşımıza çıkmaktadır. Üst insan Nietzsche'nin "İnsana neden gerek var?" sorusuna verdiği en ciddi cevaptır ve bu bakımdan üst insan, varoluşu haklı çıkaran en önemli öge olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak bu bölümde Nietzsche'nin geleceğin filozoflarına ilişkin yorumları ele alınacaktır. Sokratik tipin karşısında yeni bir filozof tipi ortaya koyan Nietzsche, iyinin ve kötünün ötesinde yer alan bu tipi, felsefenin yeni bir başlangıç yapabilmesi ve kendisine yeni bir rota çizebilmesi için ileri sürmektedir. Felsefeyi değiştirebilmek için onu icra eden filozof tipini değiştirmeyi öneren Nietzsche böylelikle felsefenin krizine kökten bir yanıt vermeyi amaçlar. Felsefeyi bir 'değer yaratma' etkinliği olarak kurgulayan Nietzsche buna uygun bir filozof tipi önermektedir. Öyle ki bu filozof, yaşamın kendisini olumlayacak, onu değerlendirmemize olanak tanıyacak ve her şeyden önemlisi varoluşumuzu haklı çıkaracak *değerler* yaratmalıdır. Her türlü hakikat karşısında yaşamı ve varoluşu savunan bu filozof tipi; yaşam ve hakikat ilişkisini tersine çevirecektir. Artık yaşam, bir takım evrensel ve mutlak hakikatler uğruna kurban edilecek, yargılanacak bir süreç olarak değil, fakat tam tersine her şeyden önemli olan ve haklı çıkarılmak için gerekirse 'hakikatlerin' yaratıldığı, *uydurulduğu* ve sahnelendiği bir oyun alanı olarak ileri sürülecektir. Böylece Nietzsche'nin kurgulamış olduğu geleceğin filozofu; yaşam ve hakikat ikileminde daima yaşamın tarafını tutan kişi olarak hakikati değil fakat yaşamı kutsallaştıracaktır.

1. Sokrates Sorunu

Sokrates, Nietzsche'nin bütün felsefi kariyeri boyunca önemli bir figür olmuştur. Nietzsche 1872'de yayımlanan ilk eseri *Tragedyanın Doğuşu*'ndan başlayarak, *Putların*

Alacakaranlığı'na kadar Sokrates'i temel bir felsefi problem olarak ileri sürmüştür (Porter, 2006: 406). Nietzsche her döneminde şöyle ya da böyle Batı felsefenin çıkmazını, bir şekilde Sokrates'e bağlamış ve onu çoğu zaman Batı felsefesinin belirleyici ögelerinden birisi olarak ele almıştır. Bu sebeple Nietzsche için Batı felsefesi ile ilgili bir hesaplaşma Sokrates'e ve onun felsefi kişiliğine ilişkin bir tartışmaya bağlanmak durumundadır. Çünkü Nietzsche, Batı felsefesinin âdeta Sokrates'in kişiliğinde vücut bulduğunu ileri sürmektedir.

Ancak Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin görüşlerini ve tartışmalarını tek bir alt başlıkta bütünüyle tüketmek ve tüm yönleri ile irdelemek pek mümkün görünmemektedir. Bu sadece ayrı bir çalışmanın konusu olarak gerçekleştirilebilir. Zaten Sokrates'in tarihî kişiliği bile oldukça muğlak ve tartışmalıyken ve neticede üzerine çok sayıda farklı görüş varken, Sokrates'e ilişkin tüketici bir tartışma oldukça güçleşmektedir. Sokrates'in Platon ile ilişkisi de denkleme eklendiğinde, iş iyice içinden çıkılmaz bir hâl almaktadır. Bu bakımdan burada amaç, Sokrates'in tarihî ve felsefi kişiliğine ilişkin tartışmada son sözü söylemek değildir. Sokrates burada ancak belli bir çerçeveye –Batı felsefesinin temeli olarak insan problemi çerçevesine– bağlı kalınarak incelenmektedir.

Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin görüşleri ne hatalardan bağışıktır ne de Sokrates üzerine son sözü söyleme iddiasındadır. Nietzsche açık bir biçimde Sokrates figürünü kendi amaçları için kullanmakta ve iddiasını sağlamlaştırmak için ona ilişkin algımızla sürekli olarak oynamaktadır. Fakat Nietzsche'nin tüm bunları belli bir amaç doğrultusunda yaptığına şüphe yoktur. O, Sokrates'e ilişkin bir tartışma ile esasında Batı felsefesinin temelinde yatan unsurları görünür kılmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan Sokrates'e ilişkin bir tartışma ile Nietzsche somut, tekil insana gidilerek nasıl felsefe yapılabileceğinin en güzel örneğini vermektedir.

Nietzsche böylece soyut felsefi argümanlar üzerinden değil de bizzat felsefeyi icra eden şahıslar üzerinden bir tartışma yürütmenin nasıl mümkün olabileceğini göstermek ister.

Peki, Nietzsche'ye göre Sokrates kimdir? Neyi temsil eder? Sokrates'in temel bir problem olarak ele alındığı Nietzsche'nin eserlerinden hareketle bu sorulara cevap verecek olursak; örneğin Nietzsche'nin felsefi kariyerini başlatan 1872 tarihli *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Sokrates Antik Yunan'daki trajik kültürün 'ölümüne' sebep olan temel itki olarak ortaya konulur (KSA 1, 87; GT 12). Nietzsche'nin iddiasına göre Sokrates'in Euripides üzerinde yol açtığı etki, Yunan tragedyasının anlamını bütünüyle değiştirmiştir. Sokratik güdü ile eserlerini meydana getiren Euripides, tragedyanın Aiskhylos ve Sophokles'teki şeklini, içeriğini ve her şeyden önce varoluş amacını kökten dönüştürmüştür. Bu durum ise Nietzsche'ye göre sadece tragedyanın yok olup gitmesi manasına gelmez, fakat çok daha önemlisi bir kültürün, diğer bir deyişle 'varoluşun değerine ve anlamına' ilişkin bir perspektifin yok olması anlamına gelir. Bunun sonucunda insanın yaşamla, yeryüzü ile kurduğu *bağın* radikal bir değişime uğradığı görülmektedir. İşte bu *bağda* meydana gelen köklü değişimin ortasında, Nietzsche'ye göre (en azından *Tragedya'nın Doğuşu*'nu yazan Nietzsche'ye göre) Sokrates durmaktadır. Sözü edilen bu köklü 'değişim' aynı zamanda felsefenin de rasyonel, teorik ve diyalektik bir faaliyet olarak kültür sahnesine çıkmasını ihtiva eder. Bu ise bildiğimiz anlamda Batı felsefesinin bu değişim içerisinde köklendiği anlamını taşır. Nietzsche işte bu değişimi Sokrates ile birlikte anlamaya çalışmaktadır.

Tragedyanın Doğuşu'nda, Antik Yunan medeniyetinde meydana gelen bu kültürel sarsıntının izlerini süren Nietzsche, tragedya sanatının ortaya çıkışı meselesi ekseninde *trajik insanın* yaşamla kurduğu bağı görünür kılmak ister. Çünkü Nietzsche'ye göre modern dünya tam da Sokrates ile başlayarak bu bağı yitirdiği için kültürel ve felsefi anlamda

bir krizin içine düşmüştür. Bu yüzden Yunan trajik kültürü Nietzsche için ayırt edici bir öneme sahiptir. Ona göre bu dönemde Yunanlılar nasıl yaşayacaklarını bilen insanlar olarak karşımıza çıkarlar, onlar *derin* bir şekilde *yüzeyde* kalmayı başarmışlardır (KSA 3, 352; FW, *Vorrede zu zweiten Ausgabe* 4). Dahası Nietzsche'nin gözünde trajik dönemde Yunanlılar, yaşamı ve varoluşu haklı çıkaracak bir kültürel ortam yaratmayı mümkün kılmışlardır. Bunun en önemli göstergesi, bizzat bu kültürün bir ürünü olarak ortaya çıkan tragedya sanatının, insanın yaşamla kurduğu trajik bağı açığa çıkarmasıdır. Tragedya sanatı bu kültürün bir yansıması olarak 'trajik insan'ın yaşamla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ve varoluşun değerine ilişkin nasıl bir değerlendirme sunduğunu bize göstermektedir. Nietzsche'ye göre bu yüzden tragedyayı meydana getiren unsurların açığa çıkarılması, bu trajik kültürün, varoluşun değerine ilişkin yorumunu bize gösterecektir. Nietzsche tragedyanın doğuşuna yönelik bir soruşturma gerçekleştiriyormuş gibi görünmesine rağmen aslında bir 'insan tipi'nin yaşamı değerlendirmesi olgusuna bakmaktadır. Burada Nietzsche için esas önemli olan, trajik dönemde Yunanlıların hayatı ve varoluşu nasıl haklı çıkarabildikleridir. O hâlde Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda şu soruların soruları yanıtını arar: Yunanlılar yaşamın özsel anlamsızlığı sorunsalını nasıl aşabildiler? Anlamsız ve amaçsız bir varoluşun üstesinden gelebilecek kültürü nasıl kurabildiler? Bu sorulara yanıt verebilmek için Nietzsche insanın yaşamla kurduğu özel bağı inceler. Eğer Nietzsche'nin dediği gibi felsefenin esas görevi yaşamı ve varoluşu haklı çıkarmak ve böylece insan ile yaşam arasında sağlıklı bir ilişki kurmak ise o hâlde yaşamı, olan biten her şeye rağmen haklı çıkarmayı başarabilmiş olan Yunanlılara ilişkin bir araştırma yürütmek son derece anlaşılırdır. Felsefe, günümüzde söz konusu edilen görev duygusunu yitirdiği için Nietzsche bu felsefi görevi hatırlatmak adına Yunanlıların, trajik dönemde yaşamla kurdukları bağı aydınlatmayı amaçlar.

Şimdi, tragedya Nietzsche'ye göre, bu sanat için temel teşkil eden fakat neticede özlerinde karşıt olan iki dürtünün bir aradalığı ile mümkün olmuştur. Ona göre bu iki zıt sanatsal dürtünün bir arada bulunuşu tragedyanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Nietzsche bu iki temel sanatsal yönelimi, Apollon ve Dionysos tanrılarına yapılan bir referansla ele alır. Yunan insanı ve sanatçısı; varoluşa ve bir bütün olarak yaşamın kendisine, bu iki tanrının bir araya getirilmiş *perspektifinden* baktığından, yaşama yönelik düşünce tarihte pek de rastlanılmayan özgünlükte olumlu olan bir değerlendirme meydana getirebilmiştir. Peki, karşıt olan bu iki tanrısal dürtü neyi temsil eder ve onların bir araya gelmesi Nietzsche'nin çok önemsediği bir değerlendirme tarzını nasıl olanaklı kılar?

Nietzsche'ye göre Apollon ve Dionysos tanrıları Yunanlılar tarafından sırasıyla düş görme (*träumen*) ve kendinden geçme (*rausch*) edimleri ile algılanır (KSA 1, 26; GT 1). Buna göre Apollon, düş görme ve akılsal ışığın tanrısı olarak insanı; deneyim dünyası içindeki çokluğa, nedenselliğe sevk eder ve sonuç olarak içinde yaşadığımız bu dünyanın mevcut hâliyle görünmesine olanak tanır. Fakat bu aynı zamanda Apollon'u, insanın acı ve haz arasında seyreden yaşantısından sorumlu kılar. İnsanın görünüşler dünyasındaki varoluşuna hükmeden Apolloncu güdü; biçimler, şekiller, görünüşler, renkler ve ışık içerisinde dünyaya bir görüntü verir. Yarattığı imgelerle yaşamın kendisini, 'görünen bir düşe' dönüştüren Apolloncu dürtü aynı zamanda görünüş dünyasının rasyonel, akledilebilir ve hesaplanabilir olmasını mümkün kılmaktadır. Bu imgeler içinde, âdeta insanın bir birey olarak var olmasını mümkün kılan bireyselleşme ilkesini (*principium individuationis*) yöneten Apolloncu güç, bu bakımdan esasen plastik sanatların da temelinde yer alır. Fakat Apolloncu bu itki, görünüşün ötesinde ayrı bir gücün ve gerçekliğin daha olduğunu ima eder. İşte bu gerçeklik, tanrı Dionysos tarafından yönetilir.

Dionysosçu güdü, Apollon ile karşıtlık oluşturacak şekilde kendinden geçmenin, sarhoşluğun, akıl dışılığın dürtüsü olarak kendisini gösterir. Apolloncu dürtü eğer düş gören insan için bir *Maya perdesi* işlevi görüyorsa, Dionysos işte bu perdeyi parçalayan ve her türlü bireyselleşmeyi –ve bununla birlikte her tür akılsallığı– bir esrime ile yıkıp geçen itkiyi simgeler (KSA 1, 29; GT 1). Bu anlamda Dionysos, görünüş dünyası içerisinde acı ve haz arasında savrulan bireyin her türlü epistemolojik ve ontolojik tecrit edilişini aşarak, onu tüm insanlarla bir kader birliği içerisinde bir araya getirir. Buna göre bireyselleşmenin, çokluğun, nedenselliğin, acı ve hazzın sadece birer görünüşten ibaret olduğunu dile getiren Dionysosçu itki, herkesin ve her şeyin ortak bir kökene sahip olduğunu haykırarak bireysel acının üstesinden gelir. Dionysosçu etki bu bağlamda kendisini en iyi şekilde müzikte göstermektedir. Bir coşkunluk, tinsel boşalım ve akıl dışı bir güç olarak Dionysos herkesi, Nietzsche'nin 'İlk-Bir' (*Ur-Einen*) adını verdiği ortak bir birleştirici ilkeye bağlar. Böylece Apollon'un görünüşler dizesinde bir neden-sonuç ilişkisinin ve haz-acı döngüsünün kölesi olan insan, Dionysos'un akıl dışı coşkunluğunda özgürlüğüne kavuşur (KSA 1, 29; GT 1). Kişinin maruz kaldığı özünde anlamsız olan acılar, nihayetinde bir esrime ve kendinden geçme ile daha üst ve ortak bir gerçekliğe bağlanır.

Nietzsche'ye göre Yunanlılar iki zıt dürtüyü bir araya getirecek perspektife ulaşmışlardır. Bu özellikle Aiskhylos ve Sophokles'in tragedyalarında bizler için görünebilir hâldedir. Tragedyanın bir sanat olarak ancak Apolloncu ve Dionysosçu dürtülerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkabildiğini düşünen Nietzsche, trajik kültürün varoluşu haklı çıkaracak bir değerlendirme sunduğunu bize göstermektedir. Dahası hem Apollon hem de Dionysos, tragedyadaki etkiye yol açabilmek için birbirine ihtiyaç duymaktadır. Hikâye, içerik, kahramanların bireysel serüvenleri ve esasında bütün bir sahnenin yaratılışı ancak Apollon'un şekil verici, hesap-

layıcı, imgesel, bireyselleştirici dürtüsü ile mümkün olurken; koronun devreye girmesi ve tinsel boşalımın sağlanarak insanlararası bir kader birliğine varılması ancak Dionysos'un akıl dışı esrimesi ve sarhoş edici kendinden geçişi ile mümkün olmaktadır.

Böylelikle Nietzsche'nin gözünde Yunan tragedyasını, her zaman yeniden Apolloncu bir imgeler dünyası aracılığıyla boşalan Dionysosçu koro olarak anlamak durumundayız. Tragedya, sırf bir Apolloncu görünüşten kurtulma değildir; tam tersine, bireyin parçalanması ve *İlk-varlık*la (*Ur-sein*) bir olmasını ortaya koymaktadır. Nietzsche'nin gözünde, deneyimlediğimiz sahne ve sahneye ait her şey (ve diğer anlamda yaşadığımız yaşamın bütünü) hep Apolloncu birer icat olmasına rağmen, müzikle ve Dionysosçu koro ile birlikte aslında sahnenin (ve de bütün bir yaşamın) bu İlk-varlığın cisimleşmesinden ibaret olduğunu idrak ederiz (KSA 1, 62; GT 8). Bu tarz bir idrak ediş bizi her türlü acıdan, ızdıraptan ve de yalnızlıktan özgür kılar. Yaşam ve bütün bir varoluş; Apolloncu açıdan bakıldığında bir olumsuzluk, haksızlık ve adaletsizlik olarak kendisini gösterse de; diğer yandan tüm acı, tüm adaletsizlik ve tüm haksızlık *İlk-varlıkla bir olduğumuzda*, herkesin aynı kaderde birleştiğini algıladığımızda bütünüyle kaybolacaktır. Böylece Nietzsche'nin çarpıcı bir şekilde vurguladığı gibi "varolan her şey, hem haklı hem de haksızdır ve her ikisi de eşit ölçüde *haklılandırılmıştır*. Budur senin Dünyan!"(KSA 1, 71; GT 9). Nietzsche'ye göre biz bu durumu özellikle Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta* isimli tragedyasında ve Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* tragedyasında görebiliriz. Hem Oidipus hem de Prometheus tüm zekâlarına, becerilerine ve kahramanlıklarına karşın inanılmaz derecede yoğun acılara maruz kalırlar. Yaşam her ikisine karşı acımasızca ve adaletsizce davranıyor gibi görünmektedir. Trajik birer kahraman olarak her ikisi de esasında insanın yaşam karşısındaki çaresizliğini ve yalnızlığını simgelemektedir. Peki, o hâlde onların varolu-

şu nasıl haklı çıkarılabilir? Tragedyada, bu kahramanlara yönelik var olan acımasız senaryo, yani yaşamları bir şekilde haklı kılınmalıdır. Aksi takdirde her insani çaba, amaç ve niyet bütünüyle *boşuna* çekilmiş acıların bir dizgesinden ibaret olacaktır. Tüm acılar haklı kılınmalıdır. İşte bu noktada koro ile birlikte Dionysosçu dürtü devreye girer.

Senaryonun acımasızlığına rağmen, neticede koro devreye girdiğinde Nietzsche'ye göre Dionysosçu mit hem Oidipus'a hem de Prometheus'a bir teselli ve kurtuluş sunar. Dahası bu akıl dışı mit bir coşkunluk ve kendinden geçiş ile beraber; kahramanın eylemlerini ve bu eylemin tüm sonuçlarını haklı kılar. Onları bir kader birliği içinde bir araya getirerek onlara Dionysosçu adaleti sunar. Nietzsche'ye göre tragedya sadece bir örnekten ibaret olmayıp, trajik dönemde doğrudan Yunan insanının yaşama yönelik takındığı tutumu yansıtır. Oidipus ve Prometheus'un birer kahraman olarak Dionysosçu mitte özgürleşmesi bizzat tragedyanın bir izleyicisi olan insanın da özgürleşmesi anlamına gelir.

Fakat Nietzsche'ye göre Yunan dünyasında meydana gelen radikal bir dönüşüm, Apollon ve Dionysos birlikteliğine dayanan trajik dönemi sonlandırmış ve tragedyanın anlamını kökten değiştirmiştir. Bu değişim Nietzsche'ye göre özellikle Euripides'in tragedyalarında takip edilebilir. Euripides'in amacı tragedyadan Dionysosçu akıl dışı ögeleri temizlemektir. Yunan tragedyaları uzunca bir süre sadece Dionysosçu acıları konu edinmiştir. Euripides'e kadar Prometheus ve Oedipus gibi başlangıçtaki kahramanlar sadece onun birer maskesidir. Onların bireysel birer kahraman gibi görünmesinin sebebi daha önce de söylendiği gibi Apollon'dur. Oysa bu kahraman görünüşünün ötesinde aslında Dionysos'un ta kendisi yer almaktadır (KSA 1, 71; GT 10). Mitosun kendisi, böylece tragedya ile beraber en derin ve güçlü konumunu kazanır. Ne var ki Euripides, Dionysosçu ögeleri tragedyadan kapı dışarı ettiğinde esasında sadece tragedyanın değil, yaşama ilişkin bir perspektifin de

sonunu getirmiştir. Nietzsche'nin deyişi ile aslında Euripides Dionysos'u terk ettiğinde, Apollon da Euripides'i terk etmiştir (KSA 1, 75; GT 10). Çünkü tragedyanın özünde, hem Apollon hem de Dionysos birbirini gerektirmektedir. Nietzsche'ye göre birisinin ortadan kalkması, diğerinin de anlamını bütünüyle değiştirir. Peki, Euripides neden Dionysosçu miti tragedyadan kovmak istemiştir? Euripides'e bu fikri veren ve onun düşünüş şeklini belirleyen kişi, Nietzsche'ye göre Sokrates olmuştur. Hatta Nietzsche bir adım daha ileri giderek Euripides'in sadece bir maske hâline geldiğini ve arkada konuşanın her daim Sokrates olduğunu ileri sürer (KSA 1, 83; GT 12). Onun gözünde artık savaş hâlinde olan Dionysos ile Sokrates'tir. İşte tragedya tam da bu savaş ve karşıtlık içerisinde yok olup gitmiştir.

Euripides, tragedyalarını oluştururken "Güzel olan bilinçli olandır." düsturu ile hareket eder. Bu düşünce ise Nietzsche'ye göre Sokratik "İyi olan akla uygun olandır." düsturu ile mutlak anlamda paraleldir. Sokrates ancak akledilebilir ve kanıtlanabilir olan şeyin iyi, güzel ya da erdemli olabileceğini ilan ettiğinde aslında bütün bir trajik kültürün ve Apollon ile Dionysos birlikteliğine dayanan tragedyanın sonunu getirmiştir. Çünkü Sokratik iddia ile tragedyaya yönelen Euripides doğal olarak aklı, bilinci, bilgiyi ve de farkındalığı simgeleyen Apollon'u baş tacı etmiş ve akıl dışı, esrik öge olan Dionysos'u saf dışı bırakmıştır. Tragedyayı tamamen Apolloncu ögeler üzerinde inşa etmeye çalışan Euripides tragedyanın bütün *mitik* ögesini yok etmiş ve onu rasyonel bir sanat etkinliğine indirgemiştir. Fakat tragedyadaki Apolloncu etki ancak Dionysos ile birlikte anlam kazandığından, Euripides tragedya sanatını Apollon'da temellendirmeyi de başaramamıştır (KSA 1, 85; GT 12).

Sokrates ile birlikte bilinçli bilmeye ve rasyonelliğe yapılan vurgu ve neticede sadece bilinçli olanın değerli, iyi, güzel ve erdemli olarak kabul edilmesi; trajik kültürün ve de varoluşa ilişkin bir tür değerlendirmenin sonunu getirmiştir.

Nietzsche'ye göre Sokrates ile beraber yeni bir tür insanın dönemi başlar. Bilinçli bilgiye değer veren kuramcı insan tipi böylece Sokrates ile birlikte tarih sahnesine gelir ve bu tip, Batı dünyasının filozofu, bilim adamı, sanatçısı vs. olur. Özellikle Aiskhylos'un neredeyse akıl dışı bir esrimeye dayanan mitsel yaratımı kaybolurken, diğer taraftan hesaplayıcı ve her şeyi son raddeye kadar bilmek isteyen bir anlayış bütün bir kültür dünyasına hâkim olmaktadır.

Nietzsche'nin gözünde Sokrates bilinçli bilgiye aşırı bir değer vererek, içgüdüsel eylemin –ki tragedya neredeyse bilinç dışı esrik bir içgüdü ile yaratılır– sonunu getirmiştir. Sokrates Atina'nın önde gelen kişileri ile gerçekleştirdiği konuşmalar ve sorgulamalar sonucunda hiç kimsenin yaptığı işin esasen bilincinde olarak hayata geçirmediğini dehşetle fark etmiştir. Sokrates'in sorguladığı her Atina vatandaşı yaşamı, işi, eylemleri hakkında kavramsal ve derinlikli bir kavrayışa sahip olmadan hayatını sürdürmekte ve neredeyse *içgüdüsel* bir biçimde eylemektedir. Bu durum Sokrates'e kabul edilemez görünmüştür. Ona göre bilincin/farkındalığın eksik oluşu *varoluşsal bir hatadır* ve bu hata derhâl düzeltilmelidir. Kavrayış yoksunluğuna katlanamayan Sokrates bu eksikliği gidermek için *içgüdüsel eyleme* âdeta diyalektik bir savaş açmış ve bu tarz bir varoluşu düzeltmeye gitmiştir (KSA 1, 89; GT 13). Sokratesçi bu eğilim, tragedyayı yok ettiği gibi aslında ciddi bir biçimde dönemin etik kavrayışını da yozlaştırmıştır. Mevcut varoluşun bu hâliyle eksik, hatalı ve değersiz olduğunu düşünen Sokrates, 'sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değer olmadığı' düşüncesiyle yaşam karşısında âdeta bir yargıç rolünü üstlenmiştir.

Sokratesçi eğilimin temelinde Nietzsche'ye göre Sokratik *daimon* (iç ses) yer almaktadır. Sokrates ona göre bizim için ancak bu *daimon*da somutlaşır; çünkü Sokratik edimlerin ve söylemlerin ardında bu *daimon* bulunmaktadır. *Daimon* Sokrates'in içsel tanrısal sesi olarak âdeta onun karakteri ve kişiliği hâline gelir. Sokrates'in bütün değerlendirmelerine

yön veren unsur işte bu *daimon*dur. *Daimon* bu bakımdan aslında, tıpkı daha önce dile getirildiği gibi bütün felsefi sistemlerin ardında yer alan insani eğilim ve karakterdir. Nietzsche bu yüzden Sokratik düşüncenin ardındaki karakteri ya da buradaki deyişi ile *daimon*u görünür kılmak ister. Peki, ne yapar bu Sokratik *daimon*?

> Bu ses her seferinde onu bir şey *yapmaması* konusunda uyarıyordu. İçgüdüsel bu bilgelik bütünüyle kural dışı olan bu yaratılışta, bilinçli bilgiyi zaman zaman engellemek için kendisini gösteriyordu. Bütün üretken insanlarda içgüdü, yaratıcı-olumlayıcı kuvvetken ve bilinç ise eleştirel ve engelleyici bir uyarıcı olarak işlev görürken; Sokrates söz konusu olduğunda içgüdü eleştirel, bilinç ise yaratıcı olur –gerçekten *per defectum* ortaya çıkan bir canavarlık! (KSA 1, 90; GT 13).

Nietzsche, alıntıda da görüldüğü üzere Sokrates'te içgüdü ile bilincin işlevsellik bakımdan yer değiştirdiğini ve bunun da bütünüyle bir 'canavarlık' doğurduğunu ileri sürmektedir. Nietzsche daha sonra Sokrates'teki bu durumun sağlıksız bir belirti olduğunu ileri sürecek ve felsefenin işte bu 'sağlıksız' karakterde köklendiğini iddia edecektir. Sahip olduğu bu kişilik ve tavır ile Sokrates böylece Batı felsefenin de temellerini atmıştır. Nietzsche'ye göre Sokrates sorunu nihayetinde Sokrates'in kişiliğinde düğümlenen bir sorundur ve yapılması gereken şey Sokratesçi bu eğilim ve tavrı aydınlatmak ve gerektiğinde karşıt bir tavır, eğilim ileri sürmektir. Nietzsche'ye göre bilincin ve farkındalığın ön plana çıkarılması ve aklın, yaşam karşısında nihai yargıç ilan edilmesi tümüyle Sokratik eğilimin sonucu meydana gelmiştir. Göreceğimiz gibi Nietzsche işte bu eğilimi değiştirerek felsefeye yeni bir yol haritası belirlemek istemektedir.

Sokrates'in tragedyada gördüğü akıl dışı ögeler onu âdeta dehşete düşürmüştür. Tragedyanın Aiskhylos'ta sahip oldu-

ğu Dionysik yapı her tür neden-sonuç ilişkisini ve mantıksal çıkarımı saf dışı bırakır. Oysa bunlar tam da Sokrates'in noksan olarak gördüğü ve nihayetinde düzeltmeye çalıştığı durumlardır. Tüm bu Sokratik dürtü Nietzsche'ye göre bilinçli *bilmeye* dayalı bir toplumsal yapının doğmasına sebebiyet vermiştir. Ondan aldığı etkiyle Platon ise tragedyayı, görünüşler dünyasının bile altında yer alan en değersiz ve kıymetsiz bilme türü olarak ilan etmiştir (KSA 1, 93; GT 14).

Sokrates'in etkisi özellikle felsefi düşünme tarzı üzerinde belirleyici hâle gelmiştir. Her şeyin sav ve karşı sav diyalektiğinde konumlanmasını gerektiğini düşünen Sokrates âdeta mantıksal çıkarımın ve akıl yürütmenin şampiyonu olmuştur. Akla ve onun mantıksal işlevine duyulan bu sonsuz güvende kuşkusuz bir iyimserlik ögesi bulunur. Her şeyin; akli yöntemlerle, mantıksal araçlarla çözümlenebileceğini düşünen bu Sokratik eğilim neticede ahlakın, yaşamın ve mutluluğun aklın kavrayış gücüne dayanması gerektiğini ileri sürer. Erdemin bilgi olduğunu ve ancak bilgisizlikle yitirileceğini savlayan Sokrates sadece erdemli, yani bilgili olan kişinin mutlu olabileceğini iddia eder. Selametin, ancak akla yönelmekle bulunabileceğini iler süren Sokrates bilinçli bilmeye sonsuz bir güven duymaktadır. Tam da bu güven Nietzsche'ye göre Sokrates'i, dünya tarihi denilen şeyin bir dönüm noktası ve ani değişmesi olarak ortaya koyar (KSA 1, 100; GT 15). Çünkü daha önce görülmeyen bir varoluş biçimi, yani bir insan tipi Sokrates'le birlikte kendisini göstermektedir: Kuramcı tip, teorik insan ya da bilim insanı olarak adlandırılabilecek bu tiple birlikte Nietzsche'ye göre yeryüzünde yeni bir *kuruntu* doğmuştur. İlk olarak Sokrates'in şahsında cisimleşen bu kuruntu; bilincin ya da düşüncenin *neden-sonuç* kategorisini kullanarak varoluşun en temel noktalarına kadar ulaşılabileceğini ve bilinebileceğini ileri sürer. Bununla da kalmayarak, mantıksal akıl yürütme ile gerektiğinde varoluşun düzeltebileceği de düşünülür (KSA 1, 99; GT 15).

Bu yaklaşımın çok daha vahim sonuçları olmuştur. Varoluşun mutlak olarak akli bir biçimde kavranabileceğine ilişkin kuruntu ve bunun insan mutluluğu ve selameti açısından zorunlu olduğuna ilişkin Sokratik iddia böylece hakikatin kutsanmasına ve geri kalan her şeyin de ikincil önemde kalmasına sebebiyet vermiştir. Sokrates'in hakikat uğruna bilerek ölüme gitmesi, âdeta kutsal bir filozof davranışı olarak efsaneye dönüşmüştür. Öyle bir efsane ki filozoflar artık hakikati ne pahasına olursa olsun bulmak durumunda olan kişiler olarak görülmeye başlanmıştır. Hatta yaşamın kendisi bile, hakikat uğruna kurban edilebilecek bir sürece dönüşmüştür.

Böylece Nietzsche'nin gözünde, Sokrates'in akıl dışı olana, içgüdüsel olana, esrik olana karşı vermiş olduğu mücadele teorik insanın ve de esasında hakikat peşinde koşan filozof tipinin doğuşuna yol açmıştır. Teorik tip tarafından icra edilen Batı felsefesinin yönelimi ve hedefi daha en baştan kendisini belli etmektedir. Felsefe artık her şeyden önce bir hakikat araştırması olarak ortaya çıkar. İşte Nietzsche'nin felsefeye yeni bir başlangıç vermek suretiyle değiştirmek istediği şeylerden bir tanesi de, Batı felsefesinin temelinde yer alan bu koşulsuz hakikat istemidir. Fakat bunu gerçekleştirebilmek için Nietzsche her şeyden önce Sokrates'in yaşamla kurduğu bağı tümüyle açığa çıkarmalıdır. Çünkü Nietzsche'ye göre, Sokrates tam da yaşamla kurduğu sağlıksız ilişki neticesinde mantığa, akla ve de bilinçli bilmeye öncelik tanımaktadır. Nietzsche'nin, bu Sokratik tipi örnek alan ve onu âdeta bir rol model olarak gören Batı medeniyetinin kültürel yapısına (ki Nietzsche ona İskenderiye kültürü demektedir) ilişkin temel hoşnutsuzluğu bu kültürün yaşamı ve varoluşu açıklarken sadece akli olana başvurması noktasında yatmaktadır. Fakat tüm beklentilerin aksine *akıl* varoluşu haklı çıkarma ediminde yetersiz kalmış ve 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde 'varoluşun kendisini anlamak' için

İskenderiye kültürünün kullandığı rasyonel yöntemler artık tümüyle tükenmiştir.

Tragedyanın Doğuşu'nda Nietzsche, 2500 yıldır hüküm süren Sokratik insanın artık 'varoluşun anlamı ve değeri' sorusu karşısında tümüyle cevapsız kaldığını düşünür. Ona göre teorik toplum, aklın gücünü sonra raddesine kadar kullanmış ve sonuçta akıl gidebileceği yere kadar giderek son sınırlarına ulaşmıştır. Böylece teorik aklın söyleyebileceği yeni ve daha derin olan başka bir öge kalmamıştır. Rasyonalite, mantıksal sonuçlarını sonuna kadar çıkarsayarak artık kendisini tüketmiştir. İskenderiye kültürü Nietzsche'nin deyişi kendi kuyruğunu ısırmak üzere olan bir yılana dönüşmüştür. Akıl kendi sınırlarını görmeye başladığında kuramcı insan tipi de yol açtığı sonuçlardan dehşete kapılmışıtr. O âdeta bir kopuşun eşiğindedir. Bunca zamandır güvendiği akıl ilkesi artık yaşamın anlamı sorusuna bir cevap veremez olmuştur. Bilimsellik ve rasyonalite üzerine inşa edilmiş modern kültür artık şunu tüm gücüyle duyumsar: Kültür dünyası mantıksız olmaya, yani yol açtığı sonuçlardan kaçmaya başladığında yok olması gerekmektedir. Nietzsche'ye göre tüm Batı kültürü (İskenderiye kültürü) bu anlamda bir kriz içerisindedir. Nietzsche, 19. yüzyıla gelindiğinde İskenderiye kültürünün, Sokratik varsayımlardan doğan mantıksal sonuçları tümüyle çıkarsadığını ve böylece sonlandığı düşünür. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda işte bu yüzden tragedyanın yeniden canlandırılması gerektiğini düşünür. Bu, kültür dünyasının kurtuluşu için Nietzsche'nin felsefi kariyerinin başlangıcında önerdiği tek çözümdür.

Nietzsche için "Tragedya yeniden nasıl doğabilir?" sorusu tam da bu bakımdan önemlidir. Bilinçli bilginin sınırlarına varıldığında atılacak bir sonraki adım, bizi tekrardan mite, akıl dışına ve Dionysos'a götürecektir. Ancak böylesi bir adım neticesinde akıl ve akıl dışı olan (Apollon ve Dionysos) yeniden bir araya gelerek 'varoluşu haklı çıkaracak' bir güce dönüşebilir. Çünkü akıl ancak kendi sınırlarını keşfet-

tiğinde bir 'akıl dışına' duyduğu ihtiyacı idrak edebilir. Nietzsche bu işte bu sebeple aklın sınırlarına gelindikten sonra bir adım daha atılmasını ve böylece trajik olana yeniden dönülmesini talep eder. Bu adımı atmak için Nietzsche ilk döneminde, Richard Wagner'in müziğine işaret eder. Ona göre Richard Wagner'in müziği ile kültür dünyası yeniden Antik Yunan'daki trajik yapıya bürünecek ve böylece kaybolmuş olan Apollon ve Dionysos birlikteliği yeniden sağlanacaktır. Neticede insan varoluşu ona göre Wagner'in sanatıyla yeryüzünde yine haklı bir şekilde var olabilecektir.

Tragedyanın Doğuşu'nda Sokrates'e ilişkin çözümleme bir taraftan önemli ve ufuk açıcı olmasına rağmen birçok yönden de tamamlanmamış ve yetersizdir. Nietzsche'nin sonradan fark edeceği üzere Sokratik tipin en önemli 'hatası', sadece akıl dışına düşman olup rasyonel ve mantıksal olana tutunması değildir. Bu yüzden Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'e ilişkin gerçekleştirmiş olduğu analiz yanıtlanmamış çok sayıda soru ihtiva eder. Çünkü Nietzsche'nin sonraki yazılarında da belirteceği gibi esas mesele Sokrates'in, içgüdü karşısında bilinçli bilgiyi seçmesi ve içgüdüsel olanı bir eksiklik olarak görüp, akıl ile bilince fazlasıyla değer vermesi değildir. Asıl mesele bu seçimin Sokrates tarafından neden tam da bu şekilde yapıldığıdır. Sokrates'i bilince, mantığa, neden-sonuç ilkesine sevk eden nedir? Sokrates neden her şeyden önce kavramsal ve bilinçli bilmeye önem verir? Bu sorular yanıt bulmadan ortaya konulacak çözüm önerileri yetersiz olmak durumundadır. Bu sebeple varoluşun haklı kılınması meselesi sadece Apollon ve Dionysos'un, ya da diğer bir deyişle sadece akılsal olan ile esrik olanın, bir araya gelmesi ile çözülemez. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nu kaleme alırken Richard Wagner ve Arthur Schopenhauer'ın etkisi altında olduğunu görmek çok zor değildir. Bu etki görüldüğü üzere Nietzsche'nin varoluş problemini çözme denemesini büyük ölçüde sekteye uğratır ve yukarıda söz konusu edilen soruların yanıtsız kal-

masına sebep olur. Bu yüzden yaşamın ve varoluşun haklı çıkarılması meselesini; sadece trajik döneme geri dönerek ve Apollon ile Dionysos arasında bulunduğu varsayılan bir birliktelik aracılığıyla çözmeye çalışmak Nietzsche açısından tatmin edici bir sonuç doğurmaz. Bu sorun sadece teorik bakışın, yaşama ve varoluşun bütününe ilişkin sahip olduğu değerlendirme açığa çıkarıldığında çözülebilir. Bu bağlamda da Sokrates'in neden bilinçli bilmeye fazlasıyla önem verdiği aydınlatılmalıdır.

Nietzsche'nin de göstermeye çalışacağı gibi Sokrates'in akıl dışı olan karşısında mantığı, bilinci ve rasyonel olanı seçmesi, esasında onun yaşama yönelik takındığı tavrın bir sonucudur. Bu anlamda Sokrates sadece teorik, kuramcı ve bilimci bir tip değildir. Çünkü Sokrates'in kuramcı ve teorik bir tip olmasının ardında yatan sebep Nietzsche'nin deyişi ile onun temelde çöküşe ait *(decadant)* bir karakter sergilemesidir. Sokrates aslında tam da yaşamın anlamı ve değeri sorunu karşısında bir 'çöküş' yaşadığı için akla, bilince ve de mantıksal olana kendisini teslim etmiştir. Dolayısıyla Nietzsche Sokrates'e ilişkin analizini daha da ileriye taşıması gerektiğini fark etmiştir. Bunun için Nietzsche, Sokrates'in bir kişi olarak yaşam karşısındaki somut duruşunu açığa çıkartmaya çalışır. Bu sebeple Nietzsche özellikle *Şen Bilim*'le birlikte ve sonrasında; Sokrates problemini, yaşam problemi ile birlikte ele alır.

Şen Bilim'de Nietzsche, bir kişi olarak Sokrates'in yaşamın kendisine yönelik tutumunu somutlaştırmaya çalışır. Sokrates yaşamla nasıl bir ilişkiye sahipti? Yaşam ve bir bütün olarak varoluş hakkında Sokrates'in nasıl bir yargısı ve de değerlendirmesi vardı? Nietzsche işte bu sorulara bir yanıt verebilmek için *Phaidon* diyaloğunda Sokrates'in hapishanede geçen son anlarını analiz eder. Sokrates baldıran zehrini içmiş ve ölmek üzeredir. Uzun bir süre sessiz kalan Sokrates nihayet son bir kez söz alır. Nietzsche bununla ilgi-

li olarak *Şen Bilim*'deki 340 numaralı *Ölen Sokrates* başlıklı aforizmada şunları söyler:

> Ölüm müydü, zehir miydi, inanç mıydı ya da kötülük müydü? –Bir şey, o anda onun dilinin bağını çözdü ve o şöyle söyledi: "Ah Kriton ben Asklepios'a bir horoz borçluyum." Bu gülünç ve korkunç 'son söz', duymasını bilen kulaklar için şu anlama gelir: "Ah Kriton, *yaşam bir hastalıktır*!" (KSA 3, 569; FW 340) .

Nietzsche'ye göre Sokrates'in ölmeden hemen önce son söz olarak, hekim ve iyileştirme tanrısı Asklepios'a bir horoz borçlu olduğunu söylemesi, Sokrates'in bir kişi olarak yaşam karşısında takındığı tavrı bize çok açık bir biçimde göstermektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in hekim tanrısına borçlu olduğuna inanmasının sebebi, öldüğünde iyileşeceğini düşünmesidir. Buna göre Asklepios, Sokrates'in inancına göre öldüğünde onu iyileştirecektir (Leimbach, 2008: 290). Peki, Sokrates'in hastalığı neydi? Onun hastalığı bizzat yaşıyor olmasıydı, daha doğrusu ona göre yaşamın kendisi bir hastalıktı ve Sokrates yaşamdan ayrılıp ölüme doğru giderken iyileştiğini duyumsamaktaydı. Nietzsche'nin yorumuna göre, Sokrates öldüğünde bir hastalık olan *yaşamdan* kurtulacaktır ve bu kurtuluşu sağladığı için Sokrates Asklepios'a minnet duymaktadır. Sokrates'in bilerek ve *neredeyse* kendi seçimiyle ölüme gitmesi, kuşkusuz yaşama çok da değer vermemesi anlamına gelir, ya da daha doğru bir şekilde ifade edersek; Sokrates, yaşamdan *daha değerli* şeylerin var olduğuna inanır. Fakat Nietzsche bir adım daha atarak Sokrates'in, yaşamın kendisini bir hastalık gibi algıladığını ileri sürer. Sokrates nihayet öldüğünde, kendisini iyileştirdiği için Asklepios'a borçlanacağını düşünür. Nietzsche açısından Sokrates'in bütün kişiliği bu son sözlerde somutlaşır. O hâlde *Tragedyanın Doğuşu*'nda iddia edildiği gibi Sokrates iyimser bir karakter değil, tam tersine kötüm-

ser biridir. Onun iyimserliğinin, yani diyalektik bir yöntemle hakikate ulaşılacağı kuruntusunun altında, bu yaşamın esasında kötü, istenilmeyecek bir şey olduğu inancı yatmaktadır. Çünkü Sokrates'in aradığı hakikat bu yaşamda ve dünyada elde edilebilecek bir hakikat değildir. Sokrates'in hakikati; duyuüstü, yaşam üstü, öte dünyacıdır. Bu Sokratesçi hakikat kavrayışı bile esasında bize Sokrates'in yaşamı ve içinde yaşadığı deneyim dünyasını küçük gördüğünü göstermektedir.

Nietzsche'ye göre Sokrates işte tam da geçip gitmekte olan yaşamın ve varoluşun karşısında zayıf düştüğü ve çöküntüye uğradığı için *akılcılığa* yönelir. Yaşama ve yaşamın getirdiği acıya, gelip geçiciliğe ve evrensel bir anlamın eksikliğine katlanamayan Sokrates; saf bir mutluluğa, ezelî-ebedî bir gerçekliğe ve de evrensel olan hakikatlere yönelik bir *istem* sergiler ve işte bu *istemin* kendisi tümüyle *yaşam karşıtı* olmak durumundadır. Çünkü yaşam ne ezelî-ebedî bir yapı sergiler ne de evrensel olan genel geçer anlamlar barındırır. Nietzsche'ye göre o hâlde ezelî-ebedî olanı, mutlak ve evrensel olanı istemek, bunları barındırmayan yaşama ve varoluşa sırt çevirmek anlamına gelir. Tam da bu noktada Sokrates, varoluşun ona katlanamaz gelen özelliklerinden kurtulabilmek için akılcılığa dört elle sarılır. Çünkü Sokrates akıl vasıtasıyla, gelip geçici olan deneyim/yaşam dünyasında yer almayan ezelî-ebedî ve öte dünyacı hakikatlere ulaşılabileceğini düşünür. Akıl burada yaşamın kendisinden kaçmak, korunmak ve onun üstesinden gelmek için bir araca dönüşür. Böylece felsefe daha Sokrates'te henüz ilk adımlarını atarken, yaşam-karşıtı ögeler tarafından beslenmiştir.

Sokrates'e ilişkin bu analiz ile birlikte Nietzsche aslında bütün bir Batı felsefesine hükmeden anlayışı da gün yüzüne çıkarmaktadır. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche, Batı felsefesinin temelinde yer alan *akılcılığın* esasında Sokrates'e dayandığını göstermişti. Fakat durum bununla da kalmaz, çünkü Sokrates'in yaşam karşıtı duruşu Nietzsche'ye göre

bütün bir Batı felsefesine sinmiştir ve onu temelden belirlemiştir. Dahası felsefenin *akılcığına* sebep olan şey bu yaşam-karşıtlığıdır. Hakikatin ele geçirilebileceğine ilişkin iyimser bir portre çizen Batı felsefesi, Schopenhauer'ın metafiziği ile birlikte bunun aslında bir maske olduğunu gizleyemez olmuştur ve kökeninde yer alan kötümserlik ve yaşam-karşıtlığı, artık tüm yönleriyle açık hâle gelmiştir. Bu çıkarım, aslında Sokrates'e ilişkin Nietzscheci analizin bütün bir Batı felsefesine yansıtılması ile birlikte mümkün olmuştur. Sokrates'in sözde iyimserliği yaşama yönelik bir düşmanlığı gizlerken, bildiğimiz anlamda felsefenin insana verdiği umut da, arkasında bir yaşam düşmanlığı ve kötümserlik barındırır. Nietzsche'nin, kendi çağını nihilizm çağı olarak görmesi bu bakımdan hiç de şaşırtıcı değildir. Felsefe ona göre zaten nihilizmden başka bir şey vaaz etmemiştir ki! Bu yüzden Nietzsche'ye göre kendi çağında olup biten, şimdiye dek gizli kalmış bu durumun en nihayetinde açık hâle gelmesinden başka bir şey değildir.

Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin analizi ve değerlendirmesi *Şen Bilim*'deki pasaj ile sona ermez. Sokrates'i bir karakter olarak incelemeye devam eden Nietzsche bu sefer de Sokrates'in ortaya koyduğu "Yaşam bir hastalıktır." algısının nereden kaynaklandığını görünür kılmak ister. *Putların Alacakaranlığı*'nda yer alan *Sokrates Problemi* adlı bölümde Nietzsche işte Sokrates'in bu yaşam karşıtı tavrının altında yatan esas nedeni aydınlatma niyetindedir. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates ile ilgili olarak cevaplanması gereken iki temel soruyu gündeme getirir: Sokrates'in akıl=erdem=mutluluk öğretisinin ekseninde kendisini gösteren *yaşam-karşıtı* değerlendirmesi esasında neyin belirtisidir? Çok daha önemlisi, yaşama ilişkin bu Sokratesçi değerlendirme ve öğreti Yunan dünyasında nasıl güç kazanmış ve bütün bir Batı kültürüne hâkim olabilmiştir?

Sokrates'in yaşama ilişkin hükmü üzerinden meseleyi yeniden tartışmaya açan Nietzsche, nasıl olup da yaşamın

değersiz bir şey olup çıktığını anlamaya çalışır. Nietzsche'ye göre Sokrates de dâhil olmak üzere tüm bilgeler, yaşam hakkında 'değmez' ya da 'boşuna' değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Nietzsche'nin gözünde Sokrates'in 'son sözü' buna en iyi tanıktır. Ona göre Sokrates yaşamdan bıkmıştı. Peki, bunda hiçbir hakikat payı yok mudur? Yaşam gerçekten de boşuna geçirilen bir süreç olamaz mı? Üstelik 'çoğunluk' bu konuda hemfikirse, yaşam pekâlâ olumsuz bir süreç olarak düşünülebilir (KSA 6, 67; GD, *Das Problem des Sokrates* 1).

Fakat Nietzsche, bu düşünce zincirinde bir adım daha atmadan önce durmamızı ister. Ona göre, yaşamın kendisi ile ilgili olarak nesnel bir hakikati dile getirdiğini iddia eden her *söz*, temel bir yanılgı içindedir. Nietzsche'ye göre yaşamın ve varoluşun kendisine ilişkin bir değerlendirmenin, mutlak bir hakikati ifade etmesi mümkün değildir, çünkü yaşama ilişkin bir değerlendirme sunan herkes, şu ya da bu biçimde bir *taraf* olmak zorundadır (KSA 6, 67; GD, *Das Problem des Sokrates* 2). O hâlde yaşamı 'dışarıdan' deneyimlemek ve *tarafsız* bir göz hâline gelmek kişi için söz konusu değildir. Yaşamın total bir deneyimi, kişiyi hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan kesinlikle aşan bir durumdur. Kişi, 'tanrısal bir göze' sahip olmadığı için yaşamın ya da varoluşun değeri hakkında nesnel ve mutlak bir yargıç olamaz. O hep yaşamın içerisinden, yaşamı değerlendirmek zorundadır. O daima zaten bir yaşam perspektifinden –bir pencereden– yaşamın kendisi görmektedir. Kişi, bu bakımdan zaten hep yaşam-içinde koşullanmış ve yorumlanmış olan bir varoluş içerisindedir. Diğer bir deyişle insan, içselleştirdiği bir *değerden* hareketle varoluşu ve yaşamı değerlendirir. Dahası zaten değerlendirmesini mümkün kılan şeyin bu *değer* olduğunu daha önce belirtmiştik. Durum böyle olduğuna göre, yaşam hakkında en son hakikati dile getirdiğini iddia eden *bilgeye* şüphe ile yaklaşmak gerekir. Her söylem ve değerlendirme, bizzat o söylemi ve değerlendirmeyi mümkün kı-

lan *değerin* izlerini taşır. Her defasında bu *değerlerden* yola çıkarak konuşan insan o hâlde daima bir taraf olmak durumundadır. Demek ki Sokrates'in yaşam hakkındaki yargısı da mutlak ve değişmez bir hakikati dile getiriyor olamaz. En nihayetinde Sokrates'in yargısı da bir *perspektiften*, bir *değerden* hareketle kurulmuştur ve yaşam hakkında değişmez bir hakikati dile getirmek yerine sadece bir değerin bakış açısını ortaya koymaktadır. Peki, Sokrates ve bilge olarak kabul edilen kişiler o hâlde neden yaşam söz konusu olduğunda kötümser, yaşam-karşıtı olan bir *değerden* hareketle yaşamı değerlendirmektedir? Eğer Sokratesçi değerlendirmede bir hakikat payı yok ise ne vardır onda? Nietzsche şöyle yanıt verir:

> "Burada her hâlükârda bir şey hakiki olmalı! Consensus sapientum (bilgelerin görüş birliği) hakikati kanıtlar." –Hâlâ böyle mi söyleyeceğiz? Buna hakkımız var mı? Biz şöyle yanıt veririz –"Burada her hâlükarda bir şey hasta olmalı.": Tüm zamanların bilgeleri, onları daha yakından bir görmeye çalışmalı! Onlar belki de ayaklarının üstünde artık sağlam duramıyor? Geç? Sallantılı? Dekadanlar? Bilgelik yeryüzünde artık bir karga gibi mi görünür, en küçük leş kokusunda heyecanlanan? (KSA 6, 67; GD, Das Problem des Sokrates 1).

Alıntıdan da anlaşıldığı üzere Nietzsche'ye göre Sokrates'in yaşam karşıtı duruşunun altında Sokrates'in *hastalıklı* karakteri yatmaktadır. Bu yüzden Nietzsche Sokratik iddiada bir *hakikat* değil tam tersine bir *hastalık* bulmaktadır. Nietzsche'ye göre, bilge sayılan kişiler ve Sokrates ile Platon gibi filozoflar birer *çöküş* tipidir. Onlar tam da bu yüzden yaşamı, uzun süren bir hastalık olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre hem Sokrates hem de öğrencisi Platon; Yunan asilliğinin bozuluşunu temsil eder. Yaşamın kendisini coşkunluk içinde olumlamak

yerine, olabildiğince soğuk bir akıl yürütmeyi ve *cansız* bir diyalektiği tercih eden Sokratik iddiada karşılaştığımız şey; yaşam karşısında duyulan büyük bir *acı* ve *çaresizliktir*. Yaşamdan dolayı *hasta olmak* ve neticede bizzat yaşamın kendisini bir *hastalık* olarak algılamak ve ruhun ölümsüzlüğünü çeşitli argümanlarla kanıtladıktan sonra bedenin ölmesiyle sonuçlanan bir kurtuluşa ermek... işte tüm bunlar, 'felsefeyi ölüme hazırlık yapmak olarak tanımlayan' (*Phaidon* 81a) Sokratik öğretinin özünde yatan yaşam-karşıtlığını bize tam manasıyla vermektedir. Bu yüzden Sokrates, yaşama ilişkin ne evrensel bir hakikati ne de değişmez nesnel bir gerçeği dile getirmektedir. O sadece kendi hastalıklı karakterini tüm bir yaşama yansıtmaktadır ve de adına hakikat demektedir.

Bu durumda Sokratik iddianın yaşam ile ilgili ne söylediği daha açık hâle gelir. Bu sözler sadece Sokrates'in bir kişi olarak zayıflığını, hastalığını ve neticede yaşam karşısındaki *çöküşünü* (*décadence*) ilan etmektedir. Sokrates Nietzsche'ye göre, suçlu bir *dekadan* (çöküş içinde olan tip) olarak sadece ayaktakımına ait olabilir (KSA 6, 68-69; GD, *Das Problem des Sokrates* 3). Fakat Sokrates bir dekadan olarak çok daha önemli bir işleve sahip olmuştur. O sadece, kendi *hastalığını* gizlemek için mantıksallığı, akılcılığı ve diyalektiği icat etmemiştir. O aynı zamanda bu icatla birlikte, giderek çökmekte olan Yunan dünyasının bir nevi *kahramanı* ve *kurtarıcısı* olmuştur.

Sokrates Yunan dünyasında bir istisna olmadığını anlamıştır. Yaşam karşısında yaşadığı *çöküşü* başka taraflara yönlendirmek suretiyle maskeleyerek yaşama tutunan Sokrates aslında çökmekte olan Yunan medeniyetine tanık olmuş ve böylece kendi davasını bütün bir Yunan toplumunun davası olarak idrak etmiştir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in çağında eski Atina sona ermektedir (KSA 6, 71; GD, *Das Problem des Sokrates* 9). Asil ve seçkin Yunanlıların devri kapanmaktadır ve belirli insan tipinde bir dejenerasyon ve bozulma meydana gelmektedir. Diğer bir

deyişle yaşama ilişkin *bir* değerlendirme tarzının sonuna gelinmiştir (ki daha sonra göreceğimiz gibi Nietzsche, sona eren bu "asil/soylu değerlendirme tarzını çok önemsemektedir, çünkü ona göre ancak asil ve soylu olan bir kişi tipi varoluşu gerçek manada haklı çıkaracak eylemlerde ve değerlendirmelerde bulunur). Dolayısıyla bütün bir Yunan toplumu temel bir yozlaşmaya gitmekte ve barındırdığı seçkinlik ögesini yitirmektedir. Böylece Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda sadece Sokrates'in neden olduğu toplumsal bir bakış açısının değişiminden bahsederken ve bu değişim için tek başına Sokrates'i suçlarken, *Putların Alacakaranlığı*'nda Yunan toplumunu artık Sokrates'ten ayrı tutmaz. *Putların Alacakaranlığı*'nda ortaya konulan analize göre, dejenere olan ve bir çöküş içinde bulunan sadece Sokrates değil, bütün bir Yunan toplumudur. Dolayısıyla Antik Yunan'da yaşam karşısında meydana gelen değerlendirme probleminde tek başına suçlu olan Sokrates değildir. Fakat bu durum, ne tarihsel ne de felsefi açıdan Sokrates'in önemini ortadan kaldırmaz. Nietzsche'ye göre Sokrates yine önemli bir dönüşümün kaynağında yer almaya devam eder. Hatta Sokrates'in bu dönüşümdeki rolü, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki kapsamını da aşar ve çok daha önemli bir göreve dönüşür: Hayatta kalma görevi.

Buna göre Sokrates tüm Yunan dünyasının, kendisine gerek duyduğunu fark etmiştir. Nietzsche'ye göre Yunan toplumu Sokrates'in yöntemine, tedavisine ve çöküş içinde olmasına rağmen kişisel kendini koruma özelliğine ihtiyaç duymaktadır. Nietzsche'nin buradaki analizinden hareketle, Yunan toplumunun en azından Sokrates kadar hasta olduğunu söyleyebiliriz. Yunan toplumu kültürel bir yozlaşma içindedir ve yaşamın olumlanması bir yana; onun gereksiz, lüzumsuz bir şeye dönüşmek üzere olduğu idrak edilmektedir. Kültürel bir krizin, ya da yaşamla kurulan bağın bütünüyle yozlaşması sonucunda, Sokrates Yunan toplumuna âdeta bir kurtarıcı gibi görünmüştür. Nietzsche'nin deyişi ile:

> Bütün Yunan düşüncesinin kendisini akılcılığa atma konusunda sergilediği fanatiklik, bir aciliyeti ele verir: Tehlikedeydiler ve tek bir seçenekleri vardı: Ya yok olup gitmek ya da *saçma bir akılcı olmak* (*absurd–vernünftig zu sein*)... Akıl=Erdem=Mutluluk sadece şu anlama gelir: Sokrates gibi yapmalı ve karanlık arzulara karşı kalıcı bir gün ışığı oluşturmalı –aklın gün ışığı. Ne pahasına olursa olsun zeki, açık, aydınlık olmalı: İçgüdülere ve bilinç dışına verilen her taviz aşağıya götürür. (KSA 6, 72; GD, *Das Problem des Sokrates* 10)

Böylece Nietzsche, Sokrates akılıcılığının, çökmekte olan Yunan dünyasını yok olup gitmekten kurtardığını düşünmektedir. Akılcılık, kültüre âdeta bir sığınak olmuş ve yaşamın bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Sokrates'in rehberliğinde aklın ışığına sığınan Yunanlılar güvenli bir limana demir attıklarını düşünmektedirler. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre Sokrates Antik Yunanda köklenen Batı kültürünün âdeta bir kurtarıcısıdır. Bugün Batı kültürü ve bu kültürün –felsefe de dâhil olmak üzere– bütün ürünleri; varlıklarını o hâlde Sokrates'in yaklaşımına borçludurlar. Fakat kuşkusuz bunun bir bedeli olmuştur. Her şeyden önce Yunanlıların zevki diyalektikten yana olmaya başlamıştır. Seçkin ve asil kültür, yerini ayaktakımı kültürüne bırakmıştır. Böylece daha aşağı dereceden bir kültür, dünya üzerinde hâkimiyet kurmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda daha zayıf, güçsüz ve çöküşe ait olan bir değerlendirme tarzının yeryüzüne hâkim olmaya başladığını göstermektedir. Oysa Nietzsche'ye göre Sokrates öncesinde rasyonel değerlendirme ve diyalektik tutum hiç de hoş karşılanmazdı. Dahası, kendi düşüncelerini ve edimlerini mantıksal bakımdan gerekçelendirmek asillere göre oldukça *aşağılık* bir durum olarak algılanmaktaydı. Asillik Nietzsche açısından önemlidir, çünkü ona göre asil kişi, kendisiyle ve yaşamla *sağlıklı* bir ilişki kurabilen ender insan tiplerinden birisini meydana ge-

tirir. Asil kişi kendisinden ve edimlerinden şüphe etmez, o eylem insanıdır. Sadece eyler. Oysa Sokrates'in temsil ettiği kişi tipi tam tersine şüphe ile doludur. O ne kendisinden ne de yaşamından memnundur. Yaşamda olup biten her şey onun için bir muammadır ve bu muamma ona acı çektirir. İşte bu muammanın doğurduğu acıdan sakınabilmek için Sokratik tip akla ve diyalektiğe sarılır ve her şeyi mantıksal bir gerekçe üzerine oturtmaya çalışır. Böylece Nietzsche'ye göre yaşama ilişkin değerlendirme bütünüyle yozlaşır. Çünkü ona göre varoluşun kendisi ne akılsal ne mantıksal ne de ahlakidir. Bunlar sadece yaşamın *oluşu*, *geçiciliği, anlamsızlığı* ve *ahlak-dışılığı* ile mücadele edemeyen insanın, yaşamı çekilir kılmak için varoluşun kendisine yüklediği kurgulardır.

Akılcılık kendisini Sokrates ile birlikte bir kurtarıcı olarak ilan ederken aslında sadece bir maskeleme aracına dönüşür. Akılcılık böylelikle zayıf olmanın, acı çekmenin, yozlaşmanın ve çöküş-içinde olmanın gizlendiği bir maske hâline gelir. Bu Nietzsche için son derece önemli bir belirlemedir. Çünkü ona göre Yunan toplumu ve onun devamı olan Batı kültürü, yok oluşun eşiğinde akılcılığa sığındıklarında her türlü çöküşten kurtulduklarını sanmışlardır. Oysa Nietzsche'ye göre bu durum sadece filozofların kendini kandırma denemesidir. Çünkü Nietzsche'ye göre Sokrates ile birlikte, yani akılcılık ile birlikte, çöküşün kendisi ortadan kaldırılmaz, sadece onun anlatımı değişir (KSA 6, 72; GD, *Das Problem des Sokrates* 11). Dahası Nietzsche için felsefe ve tarih içerisinde felsefeden koparak bağımsızlığını ilan eden tüm *bilimler* de o hâlde dekadansın birer görünüşüdür. Bu bağlamda sadece aklı temele koyan ve sadece akılsal olanı ölçü yapan her söylem çöküşe ait olmak durumundadır. Hakikatin akılsal olanda ortaya çıkabileceğini iddia eden ve neticede rasyonel bir hakikat araştırması olarak gelişen her edim, böylece özünde yaşam-karşıtı olan bir dürtü tarafından beslenir. Sadece bir maske olan akla duyulan güvenin

sarsılması tam da bu sebeple, yaşam karşısında zaten gizil olarak var olan *çöküşü* gün yüzüne çıkarır. Nietzsche'ye göre nihilizmin 19. yüzyılın sonunda bu denli güç kazanması ancak böyle anlaşılabilir. Akılcılık, dekadansı ortadan kaldırmaz fakat sadece onu katlanılabilir hâle getirir. İşte Sokrates'in ilacı da bütünüyle bu anlama gelmektedir. Akılcılık olarak bu ilaç; hastalığı, yani yaşam karşısında çöküşe uğramayı tamamen iyileştirmez, sadece bu çöküşü başka bir yere kanalize ederek gizlemeye çalışır. Fakat neticede Nietzsche'ye göre Sokrates'in kendisi bile ölüm döşeğinde, bu akılcılık maskesini bir kenara bırakmış ve olan biteni kendisine itiraf etmiştir. Nietzsche'den alıntılayacak olursak: "Sokrates bir hekim değil dedi o sessizce kendi kendine: Ölümün kendisidir sadece burada hekim...Sokrates sadece uzun süredir hastaydı..."(KSA 6, 73; GD, *Das Problem des Sokrates* 12).

Böylece Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates 'in problemini tek başına sadece Sokrates'ten hareketle ele almaz ve onu daha geniş bir çerçeveye oturtur. Nietzsche'ye göre Sokrates ancak kültürel bir bağlamda önemli hâle gelebilmiştir. Dahası Sokrates, çökmekte olan bir toplumun üyesidir. Kuşkusuz Sokrates bir filozof tipi olarak Nietzsche'ye göre Batı felsefesinin bütün gidişatını belirmiştir. Bu yüzden geleneksel felsefe özünde Sokratik bir faaliyettir. Dolayısıyla Batı felsefesi bütünüyle bu tipin karakterini yansıtmış ve yaşamın anlamı ve haklı çıkarılması sorunsalında tam anlamıyla başarısız olmuştur. Nietzsche'ye göre özünde yaşam-karşıtı bir tip olan Sokrates'in ellerinde, felsefenin zaten başka bir şeye dönüşmesi beklenemez. Bu bağlamda göreceğimiz gibi, Nietzsche felsefeyi Sokratik tipin elinden alıp, onu *geleceğin filozofları* adını verdiği kişilere bırakmak ister. Böylece felsefe adı verilen etkinlik bu kişilerin elinde bambaşka bir şeye dönüşme olanağına kavuşabilir. Fakat Sokrates'i, çöken bir Yunan toplumunun üyesi olarak görmek diğer taraftan bu toplumu oluşturan dürtünün incelen-

mesini de zorunlu kılar. Bu dürtü Nietzsche'ye göre kendisini tümüyle bir sürü içgüdüsü olarak gösterecektir.

2. *Sürü İnsanı*

Nietzsche'ye göre sürü insanını üst insan ile değiştirmek aslında felsefenin kendisinde ve neticede bizzat Batı kültüründe meydana gelecek olan dönüşümü tetikleyecektir. Bu anlamda felsefede yeni bir başlangıç da ancak, şimdiye dek egemen olan sürü insanının mağlup edilmesi ve onun yerine üst insanın ikame edilmesi ile olanaklı olabilecektir. Fakat burada söz konusu olan, bir insan tipinin başka bir insan tipi tarafından yok edilmesi ve fiziksel bir şiddete maruz kalması değildir. Burada insanın kendi varoluşunda bir dönüşüm gerçekleştirmesi öngörülür ve bu dönüşümü yaşaması gereken de esasen bizzat sürü insanının kendisidir. O kendini, yani *sürülüğünü* yenmek zorundadır. Bir başka deyişle insanın sürüden kopması ve üst insan hâline gelmesi, aslında sadece yaşamın kendisini yönelik *değerlendirme tarzında* gerçekleşen bir dönüşümden ibarettir. Nietzsche burada aslında insanın tininde, istemesinde ve karakterinde bir değişim talep etmektedir. Nietzsche'ye göre insan kendide var olan sürü içgüdüsünü yenmeli ve kendi 'ruhunu' dönüştürmelidir. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te insan tininin dönüşümünü şu meşhur metaforla dile getirmektedir: "Tinin üç dönüşümünü anlatıyorum ben size: tinin nasıl deveye, devenin nasıl aslana ve aslanın da en sonunda nasıl çocuğa dönüştüğünü" (KSA 4: 29; Z I, *Von den drei Verwandlungen*). O hâlde değişim, bir insanın başka insana üstünlük kurması ile değil, bizzat kendini dönüştürmesi ile olanaklı olacaktır. İşte bu sebeplerden dolayı Nietzsche doğrudan sürü insanına seslenir. Onu ait olduğu sürüden koparmak ister (KSA 4: 25; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 9). Onu *kendi olmaya* çağırır, çünkü sürü içerisinde insan

kendisi değildir. Bu yüzden 'kişinin kendisi olması' öğretisi Nietzsche'nin insan görüşünde oldukça önemli bir işlevi üstlenmektedir. Kişi ancak sürüden koptuğunda ve dünyaya kendi gözleri ile bakıp değerlendirmeye başladığında 'kendi olma yolculuğuna' çıkmış olur.

Nietzsche'ye göre sürü içgüdüsü ile değerlendiren insan kendisi değildir fakat tam anlamıyla sürünün bir uzantısıdır. Bu noktada insan; kendi bireyselliğini, özgünlüğünü ve özgürlüğünü tümüyle sürüye terk etmiştir. Tam da bu yüzden artık onun her değerlendirmesi sürü içgüdüsünün bir dışa vurumu hâline gelir. Sürü içerisinde kişi, dünyayı kendi gözleri ile değil fakat sadece sürünün değerleri ile görür ve yaşamın kendisini de ancak bu sürü perspektifinden hareketle değerlendirir (Kuçuradi, 1999: 27). Bu anlamda sürü insanı zaten kendisinden çok önce yaratılmış olan ve sürünün benimsediği *değerlerle* (ahlak, gelenek, din vs.) iş görür. Sürü insanının tüm davranışları bu anlamda sürünün değerlerine uymak zorundadır. Böylece geçerlilikte olan sürü ahlakı, kişinin değerlendirmesini baştan sonra belirler. İşte Nietzsche'nin buradaki temel problemi; belirleyici olan temel değerin (ki Nietzsche buna *çileci/asketik ideal* demektedir) sürü insanını ve sürü içgüdüsü ile oluşmuş Batı medeniyetini *hiçliğe* ve *çöküşe* sürüklüyor olmasıdır. Nietzsche'ye göre sürü insanı dünyayı sadece, yaşam-düşmanı olan öte dünyacı ögeler ile bezenmiş çileci ahlakın bakış açısından görebilmektedir. Bu durum ise kişinin dünyayla *sağlıksız* bir ilişki kurmasına sebep olmaktadır. Fakat şimdiye kadar yeryüzünde alternatif başka bir değer var olamadığı için de insanlık bu çileci ideale ve onun ahlakına âdeta kendisini mahkûm etmiştir. Böylece *çileci ideal* insanlığın dünyaya ve yaşama açılan yegâne penceresi hâline gelmiştir. Bu pencere insanı sağlıksız ve hastalıklı bir varoluşa sürüklese de, bu pencerenin sağladığı perspektif onun sahip olabileceği yegâne gerçekliği tesis eder. İşte Nietzsche tam da bu yüzden sürü insanını, sürünün çileci değerlerinden koparmak

ister. Böylece insan sadece sürüden kopabildiğinde yaşamla sağlıklı bir ilişki kurmasına olanak tanıyacak ve yeni gerçeklikler tesis edebilecek *değerleri* yaratabilir. Fakat bu son derece şahsi değer yaratımının temel koşulu; kişinin yaşama ve varoluşa bütünüyle kendi gözleri ile bakmasıdır. Kişinin kendisi olması da işte esasen tam da bu edim sonucunda ortaya çıkacak bir var olma hâlidir.

Nietzsche kendi kitaplarını genellikle zannedildiği üzere *üst insan* için değil, tam tersine *sürü insanı* için kaleme almaktadır. Çünkü göreceğimiz gibi üst insanın zaten başka görüşlere, tavsiyelere ve felsefi kitaplara ihtiyacı yoktur. Üst insan bu anlamda kendi yaşamının ozanı, şairi olarak var olur (KSA 3: 540; FW 301). O hâlde Nietzsche'nin öğütlerine, yol göstericiliğine ve kitaplarına ihtiyaç duyan bizzat sürü insanının kendisidir. Çünkü kendini dönüştürüp üst insana çevirecek olan sürü insanıdır. Bu bakımdan Nietzsche her şeyden önce kendini dönüştürebilecek olan kişilere işaret eder. Nietzsche'nin seslendiği kişi, üst insana gidecek olan bir köprü olmak durumundadır. Nietzsche'nin Zerdüşt'te dile getirdiği gibi; günümüzde insan, bir yıldırım olan üst insanı haber verecek yağmur damlası olmalıdır (KSA 4: 18; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 4). Nietzsche o hâlde üst insan kavrayışı ile insandaki sürü dürtüsünü ve içgüdüsünü mağlup etmek ister. O üst insan kavramı ile birlikte, bir dönem Nazilerin zannettiği gibi, ayaktakımını yeryüzünden silmek istemez. Nietzsche'nin yegâne talebi, insanoğlunun yaşamı haklı çıkaracak bir değerlendirmeyi gerçekleştirmesidir. Her şeyiyle birlikte yaşamı ve varoluşu haklı çıkaracak bir değerlendirme, kişi için ancak yüksek bir tinsel durum içerisinde olanaklıdır. Bu bakımdan Nietzsche, sürü insanı ve üst insan arasındaki karşıtlığı sadece bu yüksek tinsel duruma ulaşmak adına ileri sürer. İşte bu yüzden Nietzsche şu sorunun yanıtını arar: Sürü insanının, yaşama ilişkin değerlendirmesi, varoluşun haklılandırılması meselesinde neden başarısız olur? Bu soruya yanıt verebilmek için sürü insa-

nını yapıca incelemek ve onun değerlendirme tarzını açığa çıkartmak gerekir.

Sokrates'e ilişkin bireysel gibi görünen sorunu neticede bütün bir Yunan toplumuna bağladığında Nietzsche'nin fark ettiği şey, esasen Sokrates'in çok daha genel bir insan tipine ait olduğudur. İşte bu insan tipi doğrudan Batı uygarlığının bir ürünü olan felsefe ile yakından ilgilidir. Nietzsche'ye göre felsefenin ve kültürün bugün bir kriz içerisinde olmasının nedeni bir tür insanın (sürü insanı) ve onun değerlendirme tarzının yeryüzüne egemen olmasıdır. Nietzsche'nin deyişi ile bugün Avrupa'ya egemen olan, sürü insanı ve onun sürü ahlakıdır (KSA 5: 124; JGB 202). Batı kültürüne ait tüm ögelerin bir nihilizm ile karşı karşıya kalması ve modern bireyin yaşama ilişkin bir anlamsızlıktan ve amaçsızlıktan muzdarip olmasının yegâne sorumlusu sürü insanı ve onun değerlendirmesi neticesinde ortaya çıkan sürü ahlakıdır. Peki, sürü insanı kimdir? Sürü insanı Nietzsche'nin değerlilik ve kuvvet açısından en aşağıda yer aldığını düşündüğü insan tipidir (Sadler, 1995: 78). Nietzsche burada söz konusu edilen insan tipinin değerlendirme tarzını betimlerken kullandığı 'sürü' kavramını kuşkusuz bir rastlantı sonucunda seçmemiştir. Ona göre Batı dünyasına hâkim olan değerlendirme sürecini en iyi tanımlayan kavram 'sürü'dür. Daha önce de belirtildiği üzere Nietzsche'de kişiler, temel olarak yaşamla kurdukları ilişki tarzına göre tiplere ayrılmaktadırlar. Kişinin somut bir varlık olarak kurulmasına izin veren bu *ilişki*; bir değerlendirme/değer biçme/anlamlandırma ekseninde meydana geldiği için, Nietzsche'ye göre kişi de ancak bir bütün olarak yaşam karşısında aldığı tavırda görünebilir ve elle tutulabilir hâle gelir. Yaşamın *değerine* ilişkin bir *değerlendirme* her insan için olduğu gibi sürü insanı için de kaçınılmazdır. O da her insan tipi gibi değer biçmeden ve değerlendirmeden var olamaz. Peki, sürü insanı yaşamı nasıl değerlendirir? *Sürüce* bir değerlendirme nasıl bir şeydir?

Nietzsche'ye göre *sürü* değerlendirmesi sadece güçsüz, zayıf ve de çöküş içindeki bir varlığa ait olabilir. Ona göre insanları sürüye götüren nitelik zayıflıktır. Daha da önemlisi *sürüye* yol açan şey işte bu zayıflığın mevcudiyetini gizleme ve maskeleme isteğidir. Sürü değerlendirmesini ortaya koyan şey baştan sonra bu istektir. Nietzsche 'sürü' ve 'zayıflık' kavramlarının kaçınılmaz şekilde birbirine bağlı olduğunu düşünür. Sürü insanının zayıflığı her şeyden önce, yaşamın değerine ilişkin bir değerlendirmede kendisini gösterir. Sürü insanı Nietzsche'ye göre, *hayatın kendi başına* bir değere, mutlak bir anlama sahip olmadığı gerçeğine katlanamaz. Oysa Nietzsche varoluşun, yaşamın ve doğanın zaten kendi başına bir anlamdan ve değerden yoksun olduğunu düşünür. *Anlam* ve *değer* Nietzsche'nin deyişi ile sadece insanın; varoluşa ve yaşama armağan ettiği niteliklerdir. Bu bakımda esasında yeryüzünde bir *Dünya* yaratan sadece insanın kendisidir (KSA 3: 540; FW 301). Yaşamın değerine ilişkin her söylem Nietzscheci tabirle *insanca pek insanca* bir kaynağa sahiptir. İnsan; varoluşu *dışarıdan*, *objektif* bir şekilde değerlendirecek 'tanrısal bir göze' sahip olmamasına rağmen; sürü insanı her değerlendirmesinde; yaşamın kendi başına; mutlak, evrensel bir anlamı olduğu *varsayımı* ile iş görür. Fakat işte Nietzsche'ye göre varoluşta olmayan bir özelliği varoluşun kendisine yüklemek, bizzat varoluşun, *çıplak* anlamsızlığı ile baş edememek demektir. Sürü insanının her defasında evrenselliğe nesnelliğe, genel-geçerliliğe ilişkin tutkusu o hâlde sadece zayıflığının bir belirtisidir. Yaşam, kendi başına bir değere sahip olmadığına göre ona ilişkin tüm nitelemeler de kaçınılmaz bir şekilde sadece bazı insanlara *göre* olacaktır. *Yaşamın anlamı* sadece insanla ilişkisinde belirlenebilir ve bu *anlam* da kesinlikle kuşatıcı ve evrensel değildir. Peki, evrensel bir anlamın yoksunluğunda kendisini çaresiz ve yersiz-yurtsuz hisseden ve nasıl davranacağını bilemeyen *sürü insanı* bu durum karşısında ne yapacaktır? Ezelî-ebedî anlamlara sahip, değişimden bağışık, mutlak

hakikatlerin barındığı bir *öte dünya* icat edecektir. Dahası sürü insanı, içinde yaşadığı olgusal dünyayı bu öte dünyacı nitelikler ile yargılayacak; onu ikincil bir öneme, âdeta hakiki dünyanın soluk bir kopyasına dönüştürecektir. Böylece sürü insanının, yaşamın kendi içinde bir anlama sahip olmayışı karşısında sergilediği zayıflık ve çöküş, onu yaşam-karşıtı hastalıklı bir varlığa dönüştürür. Dahası sürü insanı, yaşamın kendisini öte-dünyacı bir ahlaka göre yargılar ve bu bakımdan yaşam aslında hiç olmaması gereken hatalı bir süreç hâline gelir. Ezelî-ebedî, değişmez ve evrensel anlamlara sahip *aşkın dünya* karşısında değişime ve geçip gitmeye açık olan deneyim dünyası, elbette sadece *öte dünyanın* soluk, eksik ve de hatalı bir kopyası olabilir. O hâlde Nietzsche'ye göre sürü insanı temel zayıflığından ötürü; sağlıksız, hastalıklı ve çarpık bir dünya yorumuna sahip olur. Göreceğimiz gibi neticede Batı felsefesi de bütünüyle; bu hastalıklı, zayıf insanın çarpık bakışında ortaya çıkacaktır.

Sürü insanının yaşamla kurduğu ilişkinin sağlıksız, çarpık ve tutarsız olduğunu düşünen Nietzsche, böylece bu ilişkide ortaya çıkan bütün insan başarılarının ve ürünlerinin de sağlıksız ve yetersiz olduğunu ileri sürer. O hâlde geleneksel felsefe bu bağlamda yaşamla kurulan sağlıksız ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Neticede sürü değerlendirmesi Nietzsche'nin dediği gibi zayıflıktan, acizlikten ve bir yoksunluktan kaynaklanıyorsa o hâlde bir sürü değerlendirmesi ürünü olan Batı felsefesi de ancak bir yoksunluktan ve zayıflıktan doğabilir. O hâlde Nietzsche'ye göre felsefi edimin temelinde 'merak', 'bilme isteği', 'hakikat aşkı', 'bilgelik sevgisi' gibi dürtüler bulunmaz (KSA 5: 20; JGB 6). Bunlar sadece daha acı bir gerçeği (yani zayıflığı, hastalığı ve çöküşü) gizlemek için ileri sürülmüş maskeleme araçlarıdır. Nietzsche'nin vurucu bir şekilde dile getirdiği gibi şimdiye dek felsefe etkinliği genellikle sağlıksız ve hasta bir insan tipinin varlığında icra edilmiştir. Bütün bir Batı felsefesi Antik Yunandan beri sadece *sağlıksız* ve *zayıf* insanların etkinliği

olmuştur. Nietzsche'ye göre felsefe ile meşgul olan insanlar bu sebeple genellikle 'hasta' ve 'zayıftır'. Dahası ona göre felsefe denilen düşünme etkinliğinin temelinde o hâlde çoğunlukla bu *hasta* bedenin kendini iyileştirme çabası yatar. Nietzsche sağlık ve felsefe arasındaki ilişkinin zannedildiğinden çok daha sıkı olduğunu ileri sürer ve bütün bir Batı felsefesine yön veren şeyin bir çeşit *hastalık* olduğunu düşünür (KSA 3: 348; FW, *Vorrede zur zweiten Ausgabe* 2).

Felsefenin bir etkinlik olarak zayıf ve hastalıklı insanlar tarafından icra edilmesini en iyi kanıtlayan şey, onun şimdiye kadar bir *selamete erme* projesi tarafından belirlenmiş olmasıdır. Felsefenin insana bu dünyada bir çeşit rasyonel *kurtuluş* sunmak amacıyla icra edildiğini düşünürsek, bu kurtuluş çabasının tam da *kurtulmak istenen* şeyi ele verdiğini görürüz. İnsan yaşamın sessizliği ve sonluluğu karşısında âdeta bir çöküşe uğramaktadır. Böylesi biri ne fiziksel ne de ruhsal açıdan kendinden hoşnuttur. Nietzsche'nin deyişi ile insan yaşam karşısında âdeta hasta bir hayvandır (KSA 5: 367; GM III, 13) ve işte bu hastalıklı durumdan kurtulmak için felsefeye sarılır. Bu bakımdan filozofun bir kişi tipi olarak evrenselliğe, nesnelliğe, barışa, huzura, değişmez anlamlara, mutlak hakikatlere vs. ulaşmak için felsefeye müracaat etmesi şunu gösterir: Yaşamın ve varoluşun kendi başına sahip olmadığı adalet, evrensellik, nesnellik, mutlak hakikat ve anlam; filozof için katlanılmaz bir durumdur. Filozof işte bu durumdan dolayı acı içindedir. Bu acıdan ve hastalıktan kurtulmak adına felsefe adı verilen etkinliğe sarılan kişi, ilacını felsefede aradığı müddetçe Nietzsche'ye göre başarısız olmaya mahkûmdur. Felsefe, tarih boyunca sadece sürü insanının hastalığını gizlemiş ve böylece kişi *hatayı* ve *eksikliği* kendisinde değil, fakat bizzat yaşamda aramıştır. Acının ve eksikliğin varlığı yadsınamayacağına göre, bu eksikliğin ve acının kaynağı bulunmalıdır ve işte sürü insanı çektiği acıdan dolayı kendisini değil fakat tümüyle varoluşu suçlar. Hatalı ve eksik bir şey varsa bu kişinin kendisinden

değil fakat bizzat yaşamın yapısından kaynaklanmaktadır. Böyle düşünen birisi için yaşam elbette alt edilmesi gereken bir düşman hâline gelecektir. Dahası, bu çöküşün ve hatanın bizzat yaşamın kendisinden kaynaklandığını kanıtlayabilmek için filozof metafizik aracılığıyla ezelî-ebedî, değişmez ve mükemmel bir öte dünya icat edebilmiştir. İşte böylesi bir öte dünya Nietzsche'ye göre sürü insanının bağlılık sergilediği bütün evrensel anlamların kaynağı hâline gelmiştir. Bu öte dünyanın icadıyla birlikte filozof böylece yaşamı yargılayabilmiş, onu hatalı ve eksik olarak damgalayabilmiş ve sonuç olarak onu istenmeyen bir şey ilan edebilmiştir. Aslında Nietzsche açısından metafiziksel dünyanın asıl işlevi, deneyim dünyasına kara çalmak ve onu istenmeyecek bir sürece indirgemektir. Batı felsefesi, kendi kökeninde çok iyi gizlediği bu gerçeği, nihayetinde Schopenhauer ile birlikte tümüyle itiraf ettiğinde ve varoluşu istenmeyen süreç olarak ilan ettiğinde, kendi krizini ve iflasını da gün yüzüne çıkarmış olur.

Oysa Nietzsche'nin de sıklıkla vurguladığı gibi *eksik ve hatalı* olan yaşam değil, fakat bizzat yaşam karşısında *sağlıklı* bir tavır alamayan 'hasta insan'dır. Sürü insanının zayıf ve hastalıklı bir yapıya sahip olduğunu ve bu durumun onu sürüce bir değerlendirmeye ittiğini düşünen Nietzsche, felsefenin bu tür insanlar için bir ilaç olmaktan ziyade mevcut durumu daha da kötüleştiren bir etkinlik olduğunu düşünür. Ona göre zaten hasta olan insan, yaşama tutunmak için uydurulan bu sahte ilaçla (yani felsefe etkinliği ile) daha da hastalanmıştır. Yaşamın kendi içinde sahip olduğu yapı karşısında, zayıflığından ötürü çöküşe uğrayan insan böylece varoluş ile ilgili tümüyle yanlış bir sonuca ulaşır. Varoluşun ve yaşamın kendisi; sürü insanının sahip olduğu *zayıf* ruhsal yapı yüzünden acı, ıstırap ve çile ile özdeş hâle gelir. Yaşam ve varoluş bu kişinin gözünde zorunlu olarak istenmeyen bir sürece dönüşür. Daha önce de bahsedildiği gibi bu düşünceler zaten Schopenhauer'ın bütün felsefi dizgesinde ra-

hatlıkla görülebilir. Bilindiği üzere Schopenhauer, varoluşu ve yaşamı âdeta 'boşuna' yaşanan anlamsız bir süreç olarak formüle etmek için, bir zamanlar genç Nietzsche'yi de derinden etkilemiş olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'yı kaleme alır. Dahası o bütün sistemini, varoluşun nasıl reddedilebileceğini göstermek için büyük bir ustalıkla kurgular. Schopenhauer'a göre filozof, özünde kör ve anlamsız bir *istemeden* ibaret olan varoluşa sırt çeviren ve onun bir *görünüşü* olan bireysel istemeyi de tamamen susturan kişidir (Schopenhauer, 1977: 469). Böylece felsefe, varoluşa ilişkin her türlü iyimserliğini bir kenara bırakır ve yaşamın haklı kılınması bir yana, onu tümüyle reddetme eğilimine girer.

Schopenhauer tarafından dile getirilen bu felsefi eğilim Nietzsche'ye göre örtük olarak bütün bir Batı felsefesi için de geçerlidir. Nietzsche açısından bu yüzden bütün bir Batı felsefesi yaşam-karşıtı ve özünde kötümser bir faaliyettir. Fakat Nietzsche'ye göre Batı felsefesinin temelinde bulunan zayıflık, çöküş, kötümserlik ve nihilizm çok güzel bir şekilde gizlenmiştir ve ilk bakışta görülmesi zordur. Sürü insanı, zayıf olmasına zayıftır fakat tarih içerisinde bu zayıflığını çok iyi bir şekilde *gizleyebilmiştir*. Sürü insanı bu durumu sadece başkalarından gizlemez, dahası sahip olduğu tinsel zayıflığını kendisinden bile gizler. Hatta sürü insanı kendisinin zayıf olduğunu bile *bilmemektedir*. Kendini kendinden o kadar güzel bir şekilde gizlemiş ve saklamıştır ki, sürü insanı özünde kim olduğunu unutmuştur. Dolayısıyla Nietzsche'nin dediği gibi: "Biz bilenler, kendimize yönelik tam bir bilgisizlik içindeyiz" (KSA 5: 247; GM, *Vorrede* 1). Kim olduğumuza ilişkin soru, bu bakımdan sürünün kendisi tarafından üstlenilmiştir. Fakat işte tam da bu gizleme ve kendisine ilişkin 'bilgisizlik' sayesinde sürü insanı hayatta kalmayı başarmıştır.

Akılcılık, mantıksallık, felsefe ve diğer *sürü değerleri*; sadece bu zayıflığı ve yaşam karşısındaki çöküşü maskelemek için icat edilmiş araçlardır. Bu noktada Nietzsche'nin analizi

Batı felsefesinin sahip olduğu esas anlamı ve aldığı yönelimi açık hâle getirmektedir. Batı felsefesi dediğimiz şey özünde; sürü insanının zayıflığını ve çöküşünü perdeleyebilmek için, bireyi değil de varoluşu ve yaşamı kusurlu gösteren nihilistik bir sürü etkinliğidir. Böylece felsefe, hasta bir girişimin sahte ilacı hâline gelir. Nietzsche'ye göre ilacın (felsefenin) sahte olduğunu, 2500 yıllık sözde ilerlemeye rağmen modern bireyin nihayetinde nihilizm batağına saplanmasından anlayabiliriz. Bu anlamda hayata sırt çeviren ve özünde her zaman asketik/çileci olan felsefi ideal, Nietzsche'nin deyişi ile dejenere olmuş hasta bir yaşamın korunması ve iyileştirilmesi içgüdüsünden ortaya çıkar (KSA 5: 366; GM III, 13). Bu ilacın sahte olduğu ve felsefenin en umutlu ve iyimser çabalarının bile boşuna meydana geldiği, nihai olarak Schopenhauer'ın felsefesi ile ortaya dökülmüştür. Nietzsche "Tanrı öldü!" sözü ile tam da bu gerçeği dile getirmek ister. Bu belirlemelerden sonra ortaya konulması gereken husus; sürü insanının tüm zayıflığına ve çöküşüne rağmen nasıl olup da bütün bir Batı dünyasına hâkim olduğu ve felsefeyi bu uğurda bir araç olarak kullandığıdır. Sürü insanı, zayıflığını nasıl olup da bir güce dönüştürebilmiştir? Sürü değerlendirmesi tüm *zayıflığına* rağmen gücünü nereden alır?

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde tam bu soruların yanıtlarını aramaktadır. Sürü insanının kendi zayıflığını, ortaya koyduğu ahlaki yapı neticesinde görünmez kılması ve bu ahlakla birlikte, yaşama ilişkin değerlendirmesini bütün bir Batı dünyasına empoze etmesi, Nietzsche için, felsefenin bir düşünsel etkinlik olarak şimdiye kadar 'ne olduğu' ve gelecekte 'ne olması gerektiği' meselesi ile yakından ilgilidir. Çünkü felsefe bir maskeleme aracı olarak, bizzat sürü değerlendirmesinin *güç* ve *hâkimiyet* kazanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Eğer felsefede yeni bir başlangıç ve dönüşüm öngörülecekse, her şeyden önce felsefenin bir metafizik olarak üstlendiği bu rol görünür kılınmalıdır. Sadece bu yapıldıktan sonra felsefeye yeni bir amaç ve görev verilebilir.

Sürü insanı sayılan tüm bu olumsuz özelliklerine rağmen yeryüzünde nasıl ayakta kalabilmiştir? Nietzsche'ye göre bu noktada her şeyden önemli olan unsur, sürü insanının kendisini bir şekilde 'iyi', 'önemli' ve 'anlamlı' hissetmesidir. Diğer bir deyişle o kendi varlığını 'her şeye rağmen' olumladığını hissedebilmelidir. Bu olumlama özellikle önemlidir, çünkü kendisini 'iyi', 'değerli' ve 'önemli' görmeden insanın yeryüzünde ayakta kalması ve bir kültür ortaya koyması mümkün değildir. Nietzsche'ye göre özünde zayıf ve *değeri düşük* olan bir kişi, kendi varlığını nasıl olumlayabilir? Kendisini nasıl 'değerli' hissedebilir? Bu sorular özellikle de sürü insanının aslen 'yaşamı haklı çıkaracak' bir edimde *bulunamadığını* ifade ettikten sonra daha da önem kazanır. Bu sebeple kendini aslen olumlamadan ve fakat olumladığını zannederek yaşama tutunan sürü insanının bu paradoksal yapısı görünür kılınmalıdır. Kişi kendisini yaşam karşısında zayıf, çöküş içinde hissettiği müddetçe yaşamaya devam edemez. Bu şekilde insanının kendi varlığına tahammül etmesi söz konusu değildir. O bir şekilde kendisini 'iyi' ve 'değerli' biri olarak tecrübe etmelidir. Nietzsche işte sürü insanının bu durumunu çözümlemek için *Ahlakın Soykütüğü*'nde köle ve efendi ahlakı arasındaki *mesafe tutkusu*na (*Pathos der Distanz*) dikkat çeker (KSA 5: 259; GM I, 2). Nietzsche'nin, insanlar arasındaki 'değer farkını' nitelemek için kullandığı bu kavram; iki farklı insan tipinin (efendi ve sürü insanı) yaşam karşısındaki duruşlarından hareketle 'iyi' kavramına nasıl ulaştıklarını ve kendilerini ne şekilde olumladıklarını gösterir.

Efendi, asil, soylu, güçlü ya da aristokrat olarak adlandırılan kişi, Nietzsche'ye göre doğrudan ve dolaysız bir şekilde kendisini olumlar. O kendisinden hoşnuttur. Buna göre efendi; 'iyi' kavramı için başka bir kaynağa ihtiyaç duymaz. Eylem insanı olan bu 'soylu' kişi, âdeta emrederek, değer koyarak, isim vererek ve yaratarak var olur. Ona göre iyi olan bizzat kendi eylemidir. Dolayısıyla efendi, yaşamla kurduğu

ilişkiyi bütünüyle üstlenmiş hâldedir. Yaşamın anlamı sorusu karşısında çöküşe uğramayan ve evrensel bir hakikat ve anlam peşinde koşmayan bu tip kendisini anlamın, değerin ve 'hakikatin' kaynağı olarak görmektedir. Böylece o kendisini, hayata *anlamı* ve *değeri* armağan eden birisi olarak görür. Evrensellik, genel-geçerlilik peşinde olmayan soylu kişi tam tersine kendi eylemini ve değerlendirmesini her şeyin önüne koyar. Eylemlerinden şüphe duymaz, bu yüzden eylemlerini rasyonel bir yolla gerekçelendirmeye de uğraşmaz. Bu bakımlardan efendi; tam da emreden, buyuran, yaratıcı, yasa koyucu bir insan tipine karşılık gelir. Yaşama, varoluşa daima bir 'evet' ile yaklaşan asil kişi her eylemi ile zaten varoluşunu haklı çıkarmaktadır. Soylu ve cesur değerlendirmenin temelinde güçlü bir beden, çiçek açan zengin bir sağlık durumu mevcuttur. Aynı şekilde savaşçı, maceracı olan bu soylu kişi tipi güçlü, özgür ve de *mutlu* bir eylemi simgeler (KSA 5: 266; GM I, 7).

O hâlde efendi olan kişi, 'iyi' kavramına sadece kendisine bakarak ulaşır. Bu anlamda soylu kişi, âdeta iyi kavramının bir *causa sui*sidir. İyi olmak için, değerli olmak için kendisinden başka bir kaynağa ihtiyaç duymayan soylu ve güçlü kişi tipi Nietzsche'nin gözünde sağlıklı bir değerlendirme tarzını hayata geçirir. O bu anlamda kendi kendisinin nedeni olarak varolur. Böylece sürü insanı gibi, varoluşunu haklı çıkarmak için metafiziksel bir hakikat peşinde koşmaz. Bu kişi, öte-dünyacı bir neden arayışında olmadığı için kendinden ve yaşamdan bütünüyle hoşnuttur. Soylu kişi için 'fena' (*schlecht*) ve 'değersiz' olan yegâne şey kendi gibi olmamaktır, yani 'iyi olmamak'tır. Bu anlamda 'fena olmak' ancak ikincil bir öneme sahiptir. Çünkü efendinin ahlakında, 'fena' ancak 'iyi'den türetilebilen bir kavram hâline gelir. Nietzsche'nin gözünde soylu kişi bu yüzden daha neşeli bir şekilde varoluşun bütününe 'evet' demek için yaşar. O dolaysız bir şekilde kendi varlığından hareketle 'iyi' kavramını ortaya koyar ve ancak ondan sonra 'fena', 'aşağı' ya da

'genel' olana dolaylı bir şekilde *iyinin* karşıtı olarak ulaşır (KSA 5: 271; GM I, 10).

Peki, köle ahlakına sahip olan zayıf, sürü insanının kendisini olumlama ve 'iyi' kavramına ulaşma süreci nasıl meydana gelir? Nietzsche'ye göre zayıf insanın, kendisini olumlama süreci daha karmaşık, dolambaçlı ve *dolaylıdır*. O özünde zayıf ve değeri düşük olduğu için soylu insan gibi kendisini kendi varlığından hareketle olumlayamaz. Sürü insanı bu bakımdan 'iyi' kavramına kendi varoluşundan yola çıkarak ulaşamaz ve kendisine bakarak varlığını haklı çıkaramaz. Bu anlamda köle ruhlu insanın dürtüsü, kendini olumlamak amacıyla *dış* bir kaynağa yönelir. Zayıf insan kendisine bir *düşman* arar ve bu düşmanı da soylu, asil, efendi kişi tipinde bulur. Soylu insanın sahip olduğu gücü gören sürü insanı, kendisi aynı güce ve yetkinliğe sahip olamadığı için ona büyük bir hınç (*ressentiment*) ve öfke besler. Nietzsche'ye göre sürü insanının köle ahlakı bütünüyle bu hınç duygusu ile ortaya çıkar. İşte bu hınç duygusuyla, onun gibi olamadığı için soylu insandan intikam almaya çalışan köle ruhlu insan bu uğurda soylu tipin değerlendirme biçimini tümüyle tersyüz eder. Böylece soylu insanın, 'iyi=soylu=güçlü=güzel=mutlu' değerlendirmesi sürü insanının hıncı ve öfkesi ile alaşağı edilir (KSA 5: 267; GM I, 7).

Soylu insan sürü tarafından, sahip olduğu özellikler yüzünden 'kötü' olarak damgalanır ve işte ancak yaratılan bu 'kötü'den sonra sürü insanı şöyle diyebilir: "Biz, böyle güçlü, asil, mutlu yani 'kötü' olmadığımız için *iyiyiz*". Yani sürü insanı 'iyi' kavramını ve kendisine ilişkin olumlamayı ancak hınç duyduğu soylu insanı 'kötü' ilan ederek, dolaylı bir şekilde ortaya koyabilir. Böylece Nietzsche'nin deyişi ile sürü insanı, değerlendirmesine temel bir 'hayır!' ile başlarken soylu insan bir 'evet!' ile işe koyulur. Bu anlamda sürü insanının değerlendirmesi esas olarak *reaktiftir*, yani sürü insanı var olabilmek için her zaman tepki verebileceği karşıt ve dışsal bir kaynağa ihtiyaç duyar. Böylece soylu kişinin

eylemi ve değerlendirmesi, sadece kendi varlığından hareket etmekte olduğu için bütünüyle *aktifken*, sürü dürtüsü kendisini ancak başka bir var olma hâline 'hayır!' diyerek olumlayabilmektedir. Sürü insanı böylece *iyi* kavramını, kendisinden *başka olana* ilişkin reddiye sayesinde ortaya koyabilir. Nietzsche'ye göre sürü insanının bu 'hayır!'ı yaratıcı bir eylem olmaya başladığında sürü insanı güç kazanır (KSA 5: 271; GM I, 10).

Sürü insanı ancak kendisinden üstün olana ilişkin bir reddiye temelinde değerler yaratmaya başlar. İşte Nietzsche'nin bugün köle ahlakı ya da Batı ahlakı olarak gördüğü şeyin temelinde tam da sürünün hınç temelli değerlendirmesi yatar. Nietzsche'ye göre Batı dünyasına ve kültürüne baktığımızda bugün hangi ahlakın hüküm sürdüğünü anlamak kolaydır. 'Halk' ya da 'köleler', 'ayaktakımı', kısaca 'sürü' galip gelmiştir. Efendiler tahttan indirilmiş ve 'genel insan ahlakı' zafer kazanmıştır. Nietzsche'ye göre sürü içgüdüsünün galip gelmesi, insanlık tarihinde uzun süren bir kan zehirlenmesi olarak görünebilir (KSA 5: 269; GM I, 9). İnsanlık âdeta sürünün hıncıyla zehirlenmiştir. Nietzsche'ye göre tam da bu sebeple modern kültürün her yerinde zayıflık, çöküş, kendini inkâr etme ve hınç hüküm sürmektedir.

Nietzsche'nin deyişi ile 'iyi doğanlar', kendilerini gerçekten mutlu hissetmişlerdir. Mutlu olabilmek için düşmanlarına bakmak zorunda kalmamışlardır. Böylece mutluluğu düşmanlarına yönelik bir bakıştan hareketle kurmamışlardır. Oysa sürü insanı mutlu olabilmek için hınçtan kaynaklanan bir kurguya ihtiyaç duyar. Nietzsche'nin iddiasına göre asil insanlar kendilerini güçle dolu *aktif* insanlar olarak duyumsamışlardır. Üstelik kendi eylemleri ile mutluluğu ayırma gereği duymamışlardır. Çünkü eylemek onlar için bizzat mutluluğun bir parçası olarak zaten mevcuttur. Diğer taraftan köle ruhlu olan zayıf insanlarda durum tam tersidir. Onların mutluluğu bir *pasiflik* üzerine kuruludur. Yani köle ruhlu insan, sinsice düşman arayan ve bekleyen bir *re-*

aktif davranış içindedir (KSA 5: 272; GM I, 10). Durum böyle olduğunda Nietzsche'ye göre elbette asil ve güçlü insan zekâya, akıl yürütmeye çok önem vermezken sürü insanı sahip olduğu eksikliği kapatmak için Sokrates'te olduğu gibi zekâya, mantığa ve akılsallığa sarılacaktır. Asil ve güçlü insan kendi varoluşu, davranışı ve değerlendirmesi için akılsal bir temel ve gerekçe bulmakla uğraşmaz. O doğrudan âdeta kendi varlığından fışkıran bir içgüdü ile eyler. Onun her şeyini gerekçelendiren bizzat eylemin kendisidir. Oysa zayıf insan kendisinden ve değerlendirmelerinden emin değildir, daima şüphe içindedir ve her davranışı için dışsal bir gerekçeye (ki bu gerekçe tarihsel süreçte sıklıkla felsefe tarafından sağlanmıştır) ihtiyaç duyar (KSA 5: 273; GM I, 10). İşte bu noktada felsefe devreye girer ve tüm değerlendirmelere dayanak olabilecek rasyonel bir temel bulmakla meşgul olur. Oysa güçlü, asil ve soylu insanın; zaten icra edildiği şekliyle Batı felsefesine ihtiyacı yoktur. O hâlde felsefe, sahip olduğu rasyonel kökeni zayıf insanlara borçludur. Çünkü felsefenin akıl yürütmesine ihtiyaç duyan, eylemlerinin nedensel bir temele sahip olmasını isteyen sürü insanının kendisidir.

Kendisini hınçla zehirleyen ve böylece 'kötü olan düşmanını' yaratan zayıf insan, 'kötüyü' temel bir kavram olarak alır ve ondan yola çıkarak 'iyiyi', yani kendisini meydana getirir. Fakat burada temel bir soru akla gelmektedir. Sürü insanı hangi gerekçeyi göstererek, yani hangi ögeye dayanarak güçlü, asil ve efendi olan kişiyi kötü ilan edebilmiştir? Açıktır ki sürü insanı, böylesi bir ögeye, en azından kendisini ikna edebilmek için ihtiyaç duyar. Sürü insanı, güçlü insanın *kötü* olduğuna kendisini nasıl inandırdı? İşte burada sürü insanının kullandığı çeşitli 'kendi zayıflığını gizleme' maskeleri ortaya çıkar. Nietzsche'ye göre *özgür isteme*, yani insan istemesinin özgür oluşuna ilişkin önyargı burada en önemli rollerden birisini oynar. Bu öyle sağlam ve etkili bir önyargıdır ki, esasında bütün sürü ahlakı, neredeyse özgür istemenin varlığına dayanmaktadır.

Peki, özgür istemeyi ortaya koyan şey nedir? Nietzsche'ye göre özgür isteme fenomeni esasen dilsel bir önyargıya dayanmaktadır ve sürü insanı koşulsuz bir şekilde bu uydurulmuş olan gramer kuralına bağlılık sergilemektedir. Her yüklemin bir özne tarafından taşınması gerektiği esasına dayanan bu dilsel kural, böylece her eylemin arkasında eyleyen özgür bir öznenin var olduğunu ileri sürer. Yüklemin taşıyıcısı olan bir öznenin varlığı, özgür isteme denilen kavramı gündeme taşır. Çünkü burada özne, eylemin sebebi olarak sorumlu tutulmaktadır. Özne ile eylemi birbirinden farklı şeyler olarak ele alan bu dilsel önyargı neticesinde sürü insanı; güçlü ve soylu insana karşı kullanabileceği bir silah elde etmiş olur. Böylece asil ve güçlü bir şekilde eyleyen kişinin, bu eylemi özgürce seçmiş olduğu ve sanki istese o şekilde eylemeyebileceği ileri sürülür. Böylece sürü insanının gözünde güçlü olmak ya da olmamak bir seçim meselesine indirgenmektedir. Sürü insanı şöyle demektedir: "Bırakın biz böyle *kötü* olmayalım, yani *iyi* olalım. İyi olan birisi; yaralamaz, saldırmaz, gücünü kullanmaz ve yaşamdan az şey ister." Böylece sürü insanı en önemli hamlesini yapar ve 'zayıf olmayı' âdeta özgür bir iradeyle seçtiğine kendisini inandırır. Kendi varoluşu böylece sürü insanı için, özgürce ve bile isteye seçilmiş bir erdeme dönüşür (KSA 5: 279-280; GM I, 13). Bu noktadan itibaren zayıf sürü insanı, artık güçlünün kötü olduğuna ikna olmuştur ve kendisi de 'özgürce' o şekilde davranmamayı seçmiştir. Dahası bunu en büyük ahlaki erdem olarak görmüştür.

Fakat Nietzsche'ye göre *özgür isteme* ve *öznenin* varlığı tam bir illüzyondur. Özgür bir özne olmadığı gibi bir ortada esasen zannedildiği gibi özne de yoktur. Bunlar sadece dilin grameri neticesinde var olduğunu düşündüğümüz kurgulardır. Özne ve yüklem gibi ifadeler sadece dilsel boyutta bir anlama sahiptir. Oysa gerçekliğin, dilsel yapımıza uyması gibi zorunluluğu bulunmaz. İşte bu yüzden Nietzsche özgür isteme kavramını kabul etmez. Eylemleri gerçekleştiren

ayrı ve *akıllı* bir özne fikrini reddeden Nietzsche varolan yegâne şeyin *eylemin* kendisi olduğunu savunur. Ona göre bu yüzden eylem ve özne birbirinden koparılamaz. Çünkü gördüğümüz tek şey bu eylemlerdir. Bu eylemlerin ardında gizli bir özne, isteme ya da akıl bulunmaz. Bunlar sadece modern felsefesinin Kartezyen önyargılarıdır. Nietzsche'nin bu bakımdan insanı sadece eylemselliği üzerinden ele alması o hâlde daha anlaşılır hâle gelmektedir. Güçlü ve soylu insanı bu yapısından dolayı sorumlu tutmak ve bu güçlü olmayı bir seçim meselesi yapmak, Nietzsche'nin örneğini kullanacak olursak 'yırtıcı bir kuşu', yırtıcı olmakla suçlamaya benzer. Ne kuzu, kuzu olduğu için sorumludur ne de yırtıcı kuş kuzuyu avladığı için bu davranışından dolayı suçlanabilir. Bu anlamda kuzunun, yırtıcı kuşu suçlaması neyse; zayıf insanın da güçlü insanı suçlu görmesi de odur (KSA 5: 278-279; GM I, 13).

Nietzsche açısından sürü değerlendirmesi ile Batı felsefesi kaçınılmaz bir birliktelik sergiler. Felsefenin akılcılığa, özgür istemeye, özne ve nesne düalizmine ve de ahlaklılığa yaptığı vurgu, o hâlde hep sürü insanının kendi hastalıklı ve zayıf varoluşunu bir şekilde idame ettirmesini mümkün kılmak için ileri sürdüğü kurgulardır. Daha önce de dile getirildiği gibi, felsefe bir zayıflığı maskeleme aracı olarak sürü insanı için bir selamete erme etkinliği, bir kurtuluş reçetesi ve umut kaynağı olmayı amaçlamıştır. Fakat felsefenin artık bir ilaç olmadığı aşikârdır. Tam tersine Nietzsche için felsefi etkinlik, zayıf ve hasta olan sürü insanının durumunu daha kötü hâle getirmektedir. Çünkü felsefe, söylendiği gibi özünde bir kurtarıcı değil, fakat bir gizleyicidir. Dahası felsefe aracılığıyla insan daha da derin bir şekilde hastalanmıştır. İnsanın hastalığı günümüzde öyle bir raddeye gelmiştir ki Nietzsche'ye göre felsefe, artık bu gizleme ve maskeleme eylemini daha fazla sürdüremez olmuştur. Bu anlamda Batı felsefesi zaten kendisini tüketmiş durumdadır. Nietzsche'nin yaptığı bu bakımdan aslında sağlam bir yapıyı ve düzgün iş-

leyen bir kurguyu yok etmek ve parçalamak değildir. O daha çok bu kurgunun günümüzde zaten işlevini çoktan yitirmiş olduğunu göstermek ister. Kurgu en başından beri sağlam bir temel üzerinde yükselmediği için, felsefe etkinliği er ya da geç yok olmaya mahkûmdur. Temelinde, hasta olan sürü insanı yer aldığı müddetçe felsefenin, günümüzde gelmiş olduğu noktaya ulaşması kaçınılmazdır. Nihilizm, çöküş ve hastalık bu yüzden Batı felsefesinin kaderi olmuştur. Çünkü bizzat bu yozlaşma, çöküş, hastalık ve öte-dünyacı eğilim ilk başta felsefeyi mümkün kılan koşulları meydana getirir.

Nietzsche'ye göre zayıf insanın; güçlü, mutlu ve soylu olana duyduğu *hınç* âdeta onu zehirlemekte ve hasta etmektedir. Diğer taraftan, kendi varlığını 'iyi' kavramı ile özdeşleştirmek için öncelikle güçlü insanın her tür *içgüdüsel* davranışını 'kötü' olarak damgalamak durumunda olan sürü insanı, kendi varlığını haklı çıkarmak için akılcılığa başvurmak durumunda kalır. Bu olgu, aynı zamanda felsefenin de ortaya çıkma süreci ile yakından ilgili olmuştur. Diğer yandan Nietzsche'ye göre insan akılcılığa başvurarak içgüdüsel, bedensel ve itkisel olanı 'kötü' olarak damgalasa da, kendisi hâlâ bir bedene, arzulara, isteklere ve içgüdülere sahiptir. Sürü insanı da her şeye rağmen *bedensel* ve *içgüdüsel* bir varlıktır. Dolayısıyla sürü insanı 'iyi' kavramına ulaşmak için soylu insanın içgüdüsel, güçlü, bedensel eylemlerini reddetmekle kalmaz, o aynı zamanda kendi bedenine ve içgüdülerine de 'hayır!' demek zorunda kalır. Böylece sürü insanı ancak bu iki katmanlı *olumsuzlama süreciyle* kendi varoluşunu *olumlayabilir*. Nietzsche'ye göre zayıf kişi, kendi varlığını onaylamak için paradoksal bir biçimde kendisini; yani bedenini, içgüdülerini, arzularını baskılamak ve olumsuzlamak zorunda kalmıştır. Şimdiye kadar sıklıkla bahsetmiş olduğumuz sürü insanının *hastalığına* da işte bu paradoksal durum sebep olmaktadır. Batı felsefesinin de kaynağında yer alan *çileci ideal* de benzer şekilde yeryüzünde bir anlam yaratıp onu olumlayabilmek için öncelik-

le yaşamın kendisini olumsuzlamak durumunda kalmıştır. Var olabilmek için ve kendi değerini ortaya koyabilmek için önce dışsal bir düşman yaratıp onu kötü olarak damgalayan sürü insanı, bir sonraki aşamada da kendi varoluşunu *değilleyerek* kendisini *olumlamaya* çalışır. 'Hür iradesi' ile kendi bedenine, arzularına, içgüdülerine sırt çeviren sürü insanı tüm bunlara rağmen ne bedeninden, ne de içgüdülerinden kurtulabilir. Hem arzularını ve tutkularını inkâr eden hem de her şeye rağmen hâlâ arzulamaya ve istemeye devam eden sürü insanı, gerçekten de bir çıkmaz içindedir. Hastalıklı insanın bu paradoksal durum içerisinde yok olup gitmemesi için bir ilaca gereksinim duyar ki bu ilaç da esasında tedaviden çok, sadece bir uyuşturma sağlar. Kendi bedeninden, arzularından dolayı acı çeken sürü insanı, bu durumdan muzdarip olmayan sağlıklı kişilere büyük bir öfke ve hınç duyar. Nietzsche'ye göre sürü insanının yaşadığı bu hınçtan dolayı yok olup gitmemesi için *asketik rahip* adını verdiği kişi tipi devreye girer (KSA 5: 366; GM III, 13).

Asketik rahip aslında Nietzsche'ye göre hasta olan insanın aradığı hekimdir. Ancak bu hekim Nietzsche'ye göre en azından sürü insanı kadar hasta olmalıdır. Çünkü sürüyü ve onun değerlendirmesini çok iyi bir şekilde anlamalıdır. O, sürüyü sağlıklı olanlara karşı duyulan bir kıskançlıktan korumalıdır. Nietzsche'nin deyişi ile acı çekenler üzerinde efendi olmak asketik rahibin esas sanatı hâline gelmelidir. Hekim olarak, yaranın neden olduğu acıyı iyileştiren asketik rahip, aslında bu yarayı daha da zehirler. Böylece asketik rahip, sağlıklı olanı hasta, hasta olan her şeyi de daha uysal hâle getirir. Nietzsche için burada kilit kavram *uysallıktır*. Sürü insanı çektiği acıdan dolayı büyük bir hınç duygusu içindedir. Bu hınç birikip büyük bir felakete neden olabilir. Bu yüzden asketip rahip, sürü insanı kendine zarar vermesin diye onun önüne geçer ve onu uysallaştırmaya çalışır (KSA 5: 373; GM III, 15).

Peki, asketik rahip sürü insanında birikmiş olan bu hın-

cı nasıl ortadan kaldırır? Asketik rahip Nietzsche'ye göre hıncın yönünü değiştirir. Onu başka bir yere kanalize eder. Çünkü Nietzsche'ye göre her acı çeken, acının nedenini, yani failini arar ve bu nedeni bulduğunda bütün hıncını ona yönelterek boşaltır. Böylelikle bu duygu boşalımı neticesinde acısını biraz da olsa uyuşturur ve unutur. Acıya ve kötü hissetmesine neden olan şeyi bir türlü ortaya koyamayan sürü insanı âdeta asketik rahibin yol göstericiliğine sığınır. Bu noktada asketik rahip gelir ve sürü insanına acının kaynağını gösterir: Acının kaynağı bizzat sürü insanının kendisidir. Böylece asketik rahip hınç duygusunu sürü insanının kendisine yöneltir. Bu yanlış bir tedavi olsa bile neticede sürü insanı hıncını kendisine yönelterek uysallaşmış olur. İnsanın kendi varlığına yönelen bu hıncı açıklamak için asketik rahip, 'lanetlenme', 'günah' 'suç' gibi kavramları gündeme getirir ve onları sürü insanına atfeder. Sahip olduğu beden, arzular ve duygular sebebiyle kendisinin doğuştan 'günahlı' ve 'lanetlenmiş' olduğu söylenen sürü insanı böylece acıyı ve hıncı içselleştirir ve kendisiyle bir savaşa girişir.

Asketik rahibin bu anlamda başardığı şey olağanüstüdür çünkü o hasta olanları bir noktaya kadar zararsız hâle getirir. Hınç duygusunu bizzat sürü insanına iade eden asketik rahip böylece acı çekenlerin kötü içgüdülerini kendini disipline etme, kendini gözetleme vs. için kullanır (KSA 5: 375; GM III, 16). Neticede sürü insanı kendisiyle uğraşmaktan hıncını başka bir şeye yöneltemez olur. Günahından arınmak, bedenini kontrol altında tutmak ve arzularına ket vurmakla, kendi varoluşunu inkâr etmekle meşgul olan sürü insanı tamamen uysal ve zararsız bir canlıya dönüşür. Fakat bunun bedeli de oldukça ağır olmuştur. Çünkü asketik rahip ile birlikte insan kendi varoluşuna bütünüyle yabancılaşmıştır. O var olmak için neredeyse kendi yok oluşunu ister hâle gelmiştir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre asketik rahip sadece görünüşte bir hekimdir, çünkü onun tedavisi baştan sonra bir illüzyona dayanır. Neticede rahip sadece acının verdiği

rahatsızlıkla meşgul olur. Onun kökenine yani acının hakiki nedenine inmez (KSA 5: 377; GM III, 17). O sadece acıyı, yani yarayı daha da zehirleyerek uyuşturur. Bu uyuşturucunun en önemli ögelerinden birisi 'günah' kavramıdır. Günah kavramıyla birlikte rahip; sürü insanının hıncını doğrudan geriye, yani sürü insanının kendisine yönlendirebilmiştir. Diğer bir deyişle rahip burada suç hissiyatını devreye sokarak insanı bir vicdan azabına sevk eder.

Acının kaynağına, doğrudan kişinin günahlı varoluşunu yerleştiren asketik rahip neticede sürü insanının acısını anlaşılır kılar. Asketik rahip bu yönlendirme ile sürü insanını en büyük tehlikeden korur, yani onu anlamsız ve hedefsiz bir acı çekmeden korur. Sonuçta sürü insanı çektiği acının ne anlama geldiğini idrak eder. İşte acıyı onun için katlanılır kılan öge tam da budur. Acının, bizzat kendi günahlı varlığından kaynaklandığı benimseyen sürü insanı böylece bu günahın kefaretini ödeyerek ebedî olarak bu acıdan kurtulacağını hayal eder. Bu kurtuluş için kişi, doğuşuyla beraber günahını meydana getiren bedenine, içgüdülerine ve arzularına karşı bir savaşta başarılı olmalıdır. Neticede bu dünyada çekilen acılar ve ıstıraplar, ebedî bir cennet ile ödüllendirilecektir. Böylece asketik rahip ile birlikte hasta insan günah işleyen insana dönüşür (KSA 5: 389; GM III, 20). Sürü insanı için 'yaşam' sadece çekmek zorunda kaldığı bir çileye, 'insan' doğuştan günahkâr bir canlıya, 'varoluşun kendisi' ise en baştan beri olmaması gereken bir hataya dönüşür (Esenyel, 2015: 52). Sürü insanı için asketik rahibin önemli olmasının sebebi; onun, insanın istemesine bir şekilde anlam kazandırmasıdır. Böylece hiç istememektense sürü insanı *hiçliği* ister hâle gelir (KSA 1: 339; GM III, 1). Bu husus, asketik rahibin ve genel olarak çileci idealin en önemli tarafını meydana getirir.

Nietzsche'ye göre Batı felsefesi olarak bildiğimiz etkinlik esasen asketik rahip ve onun öte dünyacı idealleri ile yakından ilgilidir. Filozofun bir kişi tipi olarak evrensel bir takım doğruların, ezelî-ebedî hakikatlerin ortaya çıkarılma-

sına yönelik bir teşebbüs sergilemesi; aynı zamanda duyusal, bedensel ve de maddi olana ilişkin bir reddiye ile rasyonel, tinsel ve de mantıksal olanı ileri sürmesi tamamen özünde asketik idealin bir dışa vurumudur. Metafizik olarak kendisini gösteren Batı felsefesi, bu anlamda zaten ancak sürü insanının acısını hafifletmek ve de bir kurtuluş sağlamak için icra edilir hâle gelmektedir. Bu anlamda nasıl dini öğretiler asketik rahibin, sürü insanını yatıştırmak için ortaya koyduğu birer araçsa, felsefi yöntem de aynı şekilde bu uyuşturmanın vuku bulmasında önemli bir role sahiptir.

Bireyin/öznenin bir analize uğraması, kılı kırk yaran araştırma tarzı, bedene ve duygulara şüphe ile yaklaşma, arzulara ve tutkulara ket vurma ve neticede akılsal olanı yüceltme, felsefi etkinliğin hep sürü insanının acısını ve hıncını uyuşturup, sözde bir kurtuluş reçetesi sunması ile ilgilidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin vurguladığı gibi Batı felsefesi bu bakımdan hep öte dünyacı idealler ile bezenmiştir, çünkü kaynağında her daim iyileşmek isteyen hasta bir insan tipi vardır. Neticede metafizik olarak Batı felsefesi, hastasını iyileştirmek yerine, onu daha da içinden çıkılmaz bir şekilde hasta etmiştir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre felsefe, hastalıklı bir kökene sahip olduğu müddetçe ve çok daha önemlisi hasta olan insanı iyileştirmek için icra edildiği müddetçe ondan bir çözüm beklemek nafiledir. Her defasında bir maskeleme ve kendini kandırma aracı olarak kullanılan felsefi yönelim bu bakımda zannedildiği gibi insanlığı daha ileri taşımak yerine Nietzsche'nin de göstermiş olduğu gibi esasında insanlığı fark ettirmeden bir karanlığa sürüklemektedir. Batı felsefesi böylece Nietzsche'nin gözünde bir *hiçliği isteme* öğretisine dönüşmüş durumdadır. Bu anlamda denilebilir ki Batı felsefesi özünde, şimdiye kadar ilan edildiği gibi insanlığın gelişimi için gerekli ve faydalı bir faaliyet değil, tam tersine bütünüyle zararlı ve yıkıcıdır. Tam da bu yüzden Batı felsefesi hem temelleri hem de içeriği ile tümden terk edilmelidir.

3. Üst İnsan

Nietzsche'ye göre eğer felsefe yeni bir başlangıç yapacaksa ve yeni bir misyon üstlenecekse; her şeyden önce sahip olduğu hastalıklı kökenleri ve temelleri temizlemelidir. Bu anlamda esasında değişmesi gereken, Batı felsefesini şimdiye dek mümkün kılan *asketik idealin/değerin* yaratıcısı olan sürü insanıdır. Nietzsche'ye göre *sürü insanı*, felsefenin hastalıklı kökenini meydana getirir. Bu sebeple felsefe Nietzsche'ye göre acilen ve zorunlu bir şekilde artık başka bir *insan tipi* tarafından icra edilmeli ve ancak bu insan tipinin yaratacağı *yeni değerler* üzerine filizlenmelidir. Nietzsche tam da bu yüzden *Zerdüşt'e* şu cümleyi söyletir: "Değerlerin değişmesi- bu yaratıcıların değişmesidir. Yaratıcı olması gereken her zaman yok eder" (KSA 4: 75; Z I, *Von tausend und Einem Ziele*). Bu anlamda felsefenin değişmesi onu icra eden insanın değişmesini gerektirir. Nietzsche'ye göre böylece felsefe ancak yaratılacak yeni *değerler* üzerinden icra edildiğinde gerçek anlamda yeniden başlayabilir.

Felsefe bir etkinlik olarak, sürü insanı tarafından icra edildiği sürece daima bir *hiçliği istemenin* görünüşü olarak kalmak durumundadır. Bu yüzden felsefe, sürü insanından bütünüyle farklı olan bir kişi tipi tarafından yeni bir hedef ve amaç doğrultusunda icra edilmelidir. Nietzsche'ye göre bu, ancak yaşamla *sağlıklı* bir ilişki kuran kişi (üst insan) tarafından gerçekleştirilebilir. İnsanın yaşamla kurduğu bağı ön plana çıkaran Nietzsche tüm felsefi ve insani sorunların bu bağ içerisinde düğümlendiğini düşünür. Böylece Nietzsche, felsefenin bir etkinlik olarak esasında bütünüyle yaşamın ve varoluşun kendisi ile ilgili olduğuna işaret eder. İşte onun amacı felsefenin kökensel olarak sahip olduğu bu *yaşamsal ve varoluşsal ilgiyi* yeniden canlandırmaktır. Nietzsche üst insana tam da bu ilgi çerçevesinde yönelir.

Sürü insanında görmüş olduğumuz gibi, bütünüyle zayıf ve hasta bir değerlendirmenin neticesinde yaşam; haklı kı-

lınması mümkün olmayan bir sürece dönüşür ve felsefe de işte bu dönüşümün temel aktörlerden birisi olarak özünde *yaşam-karşıtı* bir etkinlik hâline gelir. Bu ise Nietzsche'nin kabul edebileceği bir durum değildir. Felsefenin esas hedefi yaşamı yadsımak ve öte dünyacı idealler ile insanı oyalamak ve neticede insanı kendisine, yaşama ve bütün bir varoluşa düşman hâle getirmek değildir. Tam tersine felsefe; yaşamı olumlayan, zenginleştiren ve kucaklayan bir etkinlik olmalıdır. Dahası felsefe, insana yaşamla olumlu ve sağlıklı bir bağ kurmasına olanak tanıyacak yeni değerler yaratmalıdır. Kısaca şimdiye dek insanlığa yön veren değerler değişmelidir. Bu ise ancak gösterildiği üzere değerlerin yaratıcısının değişmesi ile mümkün olur. Bundan dolayı Nietzsche her şeyden önce insanda bir değişim öngörmektedir. Bu değişim sadece felsefede yeni bir başlangıçla alakalı değildir. Bu değişim doğrudan insanlığın bugününü ve geleceğini yakından ilgilendirir. Kısaca insanlık yeni bir hedefe, yaşamak için yeni bir amaca ihtiyaç duymaktadır. Peki, yaşamın anlamı ve insan varoluşunun hedefi nedir? Nietzsche varoluşun anlamına ilişkin soruyu, tarihte eşi benzeri görülmemiş bir şekilde yanıtlar.

Nietzsche'nin gözünde *insanlığın hedefi* ve *varoluşun anlamı* üst insan (*übermensch*) olmalıdır. Çünkü insanlık, sadece *üst insanın* gelişi ile *çileci ideale* bir karşılık verebilir. Çünkü sadece üst insan esas olarak tüm bir varoluşu her yönüyle haklı çıkarabilir. Nietzsche'ye göre, kendi *Zerdüşt*'üne kadar yeryüzünde çileci ideale meydan okuyabilecek ve insanlığa yeni bir anlam verecek bir öğreti şimdiye dek mevcut olmamıştır (KSA 6, 353; EH, *Genealogie der Moral*). Bu anlamda Nietzsche bütün bir kültürün temeline ve dolayısıyla felsefenin de temeline *üst insanı* koymak ister. İnsan tininde (*Geist*), sürü insanından üst insana doğru gerçekleşecek olan bu değişim, felsefenin yeni bir başlangıç yapmasına da olanak tanıyacaktır. Nietzsche yaşamın anlamı ile ilgili olarak *Zerdüşt'e* şunları söyletir:

Üst insan yeryüzünün anlamıdır. İsteminiz şunu desin: Üst insan yeryüzünün anlamı olsun. Yalvarıyorum size kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve öte dünyacı umutlardan söz edenlere inanmayın! Farkında olsalar da olmasalar da, zehir saçar onlar. (KSA 4: 14-15; Z I, Zarathustra's Vorrede 3)

Nietzsche neden üst insanı; yaşamın değeri, anlamı ve hedefi olarak belirlemektedir? Bütün bir varoluşa ilişkin anlamın ve hedefin bir insan tipine işaret etmesi tam olarak neyi ifade eder? Nietzsche'nin *anlam*, *değer*, *amaç* ve *hedef* gibi kavramları doğrudan *yaşayan insana* bağlaması, Batı felsefesinin çıkmazını da gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu kavramlara ilişkin mutlak bir hakikati bizzat varoluşun ve yaşamın kendisinde aramak belki de Batı felsefesinin en temel hatalarından birisini meydana getirmektedir. Nietzsche'nin *değer* ve *değerlendirme* kavramlarına ilişkin analizlerini akla getirdiğimizde fark edeceğimiz şey; anlam, değer ve değerlendirme kavramlarının temelde sadece insanla ilgili olduğudur. Bu kavramlar ancak insanın yaşamla kurduğu bağda bir yere sahip olurlar. Nietzsche'ye göre o hâlde varoluşun kendi başına bir değeri ve anlamı yoktur. Bu anlamda *herhangi bir şey*, ancak birisi ona *değer biçtiğinde* bir *değere* sahip olur. Nesnel bir anlamdan ve değerden yoksun olan yaşam ile varoluş, ancak insani bir yönelim sonrasında bir şey ifade etmeye başlar. İşte tam da bu yüzden varoluşun kendisi ancak bir *insan değerlendirmesi* neticesinde değer ve anlam kazanır. Nietzsche'nin tabiri ile 'değer biçmek (*schätzen*) sayesinde vardır değer (*werth*). Değer biçmek olmasaydı içi boş çıkardı varoluşun çekirdeği' (KSA 4: 75; Z I, *Von tausend und Einem Ziele*). Bu yüzden varoluşun değeri söz konusu olduğunda Nietzsche'nin de belirtmiş olduğu gibi değerlendiren somut insan; temel ve ayırt edici bir öneme sahiptir.

O hâlde Nietzsche'ye göre yaşamın kendinde bir anlama sahip olduğunu varsaymak ve bu anlamın ne olduğuna iliş-

kin felsefi argümanlar ileri sürmek bütünüyle nafile bir çabaya karşılık gelir. Batı felsefesi Nietzsche'ye göre sürü insanının elinde; varoluşun kendisine ilişkin bir takım hakikatlerin, anlamların ve değerlerin keşfi ile meşgul olan bir etkinliğe dönüşmüştür. Böylece felsefe daha en başından itibaren gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir hedefe yönlendirilmiştir. Bu anlamda, Batı felsefesi çıktığı görevde başarısız olmuştur çünkü zaten keşfedilecek mutlak bir hakikat, ezelî-ebedî doğrular ve evrensel anlamlar yoktur. Var olmayan bir takım kurguların peşinde koşan filozof böylece yaşamın kendisine ilişkin en temel özelliği görmezden gelmiştir: Yaşam özünde, kendi başına *anlamsızdır*. Nietzsche'ye göre bu gerçeği göremeyen filozoflar, yaşamın kendisine ilişkin bir *anlamı* ve *değeri* ortaya koyabilmek için *meta-fizik* olan bir dünya icat etmişlerdir. Böylece Batı felsefesi ancak, ezelî-ebedî, değişmez, nesnel olan bu kurgulanmış öte-dünyadan hareketle, içinde yaşadığımız değişim içindeki dünyaya bir anlam verebilmiştir.

Tüm bunların temelinde, yaşamın kendinde bir değere sahip olmaması olgusu yatar. Nietzsche tam da bu sebeple *yaşamın anlamı* sorusuna *üst insan* ile cevap verir. Üst insan, yaşamın özce değersiz olması olgusu karşısında ezilmez. Bu değersizlik durumu tam tersine onun için bir fırsat yaratır. Böylece üst insan, varoluşa bütün olarak bir değer verebilme imkânı yakalar ve çok daha önemlisi kendi yaşamının anlamını yaratabilecek bir konuma sahip olur. Yaşam, üst insan için artık eğilip bükülecek bir sürece dönüşür. Yaşamın sürekli bir akışkanlık ve oluş içinde olduğunu fark eden üst insan, işte bu akışkanlığa şekil verecek olan öge hâline gelir. Bu bakımdan üst insanın temel özelliği Nietzsche'nin deyişi ile kendi yaşamının ozanı hâline gelebilmesidir (KSA 3: 540; FW 301). Üst insan yaşamda bir seyirci, ya da önceden bir başkası tarafından yazılmış bir piyesin oyuncusu değildir. O doğrudan kendi yaşamını kurgular ve her tür değerlen-

dirmenin ölçüsü hâline gelir; dahası o, varoluşa ve yaşama kendi gözleri ile bakabilme cesareti gösterir.

Üst insan her eylemi ile birlikte kendi varlığından taşan bir anlamı ortaya koyarak yeryüzünde bir dünya (bütünüyle nevi şahsına münhasır olan bir dünya) yaratabilecek kudrete sahip olur ve yaşamın kendi içinde bir anlama sahip olmadığı gerçeği ile yüzleşir. Üst insan Nietzsche'ye göre şunu diyebilmelidir:

> Şöyle konuş ve kekele: Bu *benim* iyimdir, bunu seviyorum ben, tam da böyle beğeniyorum onu, sadece böyle istiyorum ben iyiyi. Onu tanrısal bir kanun olarak istemiyorum, bir insanlık-yasası ve -zorunluluğu olarak da istemiyorum: Bana yeryüzünün-ötesi ve cennet için yol gösterici olmasın. (KSA 4: 42; Z I, *Von den Freuden- und Leidenschaften*)

Bu anlamda üst insan bir evrensellik ideali peşinde değildir, o yarattığı anlamın sadece kendisi için geçerli olmasını ister. O her tür evrensellik ve genel-geçerlilik iddiasının ötedünyacı bir *zayıflık* belirtisi olduğunu bilir. Böylece yarattığı dünyanın kuralları da sadece kendisine uygulanabilir hâle gelir. Bu yüzden esasen her üst insan kendine has bir dünyadır. O, genel-geçer ve evrensel olanın *aşağı* ve *adi* olduğunu düşünür. Bir mesafe tutkusundan (*Pathos der Distanz*) gücünü alan üst insan tam da bu yalnızlık içerisinde anlamın ve değerin yegâne kaynağı olur.

Üst insanın en önemli özelliklerinden birisi, yaşama bütünüyle kendi gözleri ile bakması ve onu olduğu gibi ele almasıdır. Sürünün sahip olduğu ahlaki yargılardan ve değerlerden kendisini koparan üst insan, yaşamla bütünüyle kendi yarattığı değerler üzerinden bir ilişkiye girmektedir. Bu bakımdan üst insan, Nietzsche için yaşam karşısında belirli bir tavrı simgelemektedir. Bu öyle bir tavırdır ki bizzat insanın varoluşuna eksiksiz bir haklılandırma sunmaktadır. Nietzsche'ye göre insan; üst insana dönüşmediği sürece ken-

di varoluşu bütünüyle anlamsız, amaçsız, yönsüz ve hedefsiz kalmak durumundadır. Üst insan tam da "İnsana ne gerek var?" sorusuna verilebilecek yegâne yanıttır. Zerdüşt bu konu ile ilgili olarak şöyle demektedir: "İnsan varoluşu tekinsizdir ve yine de hâlâ bir anlama sahip değildir... Ben insanlara kendi varoluşlarının anlamını öğretmek istiyorum: Üst insandır bu, karanlık insan bulutundaki yıldırım" (KSA 4: 23; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 7).

Nietzsche'nin, insan varoluşunun şimdiye dek sahip olduğu temel anlamsızlığa ilişkin vurgusu oldukça önemlidir ve hatta daha önce de dile getirildiği üzere, bu duruma ilişkin bir çözüm önerisi ortaya koymak, onun esas felsefi motivasyonunu meydana getirir. 19. yüzyılın ikinci yarısında, nihilizmin bütün bir Batı kültürüne hâkim olması Nietzsche'ye göre insan varoluşunun karşı karşıya kaldığı anlamsızlığın ve hedefsizliğin en önemli göstergesidir. Aynı şekilde 'tanrının ölümü' de insan varoluşunun anlamsızlığını tekrar gündeme getiren başka bir ifade olarak karşımıza çıkar. Nietzsche işte bu temel probleme üst insan kavramı ile yanıt verirken yine bizzat *yaşayan insana* yönelir. Çünkü varoluşun değersizliğini ortaya koyan *sürü insanı olarak insandır* ve yine varoluşa bir bütün olarak anlamını verecek olan da esasında *üst insan olarak insandır.* Bu anlamda Nietzsche'nin varoluşun değeri sorusunu neticede insan problemine bağlaması son derece anlaşılırdır. Peki, üst insan, varoluşu nasıl haklı çıkarmaktadır? Yaşamın anlamını nasıl yaratmaktadır?

Nietzsche üst insana ilişkin bir kavrayışı ortaya koymak için çok sayıda metafor kullanmaktadır. Bunlardan en önemlisi *Böyle Söyledi Zerdüşt*'teki çocuk benzetmesidir. Nietzsche, tinin üç değişimini bir benzetme ile anlatırken tinin önce *deveye* sonra *aslana* ve en nihayetinde bir *çocuğa* dönüşmesi gerektiğini ileri sürer. Dünyaya kendi gözleri ile bakmanın ve yeni değerler yaratmanın esas koşulu Nietzsche'ye göre tinimizin bir çocuğa dönüşmesidir:

Fakat söyleyin kardeşlerim, çocuğun muktedir olduğu ve aslanın da gücünün yetmediği şey nedir? Yırtıcı aslan neden bir de çocuk olmalı?
Bir masumiyettir çocuk ve bir unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendinden dönen bir çark, bir ilk hareket, kutsal bir evet demektir.
Evet, yaratma oyunu için kutsal bir evet-deyiş gerekmektedir: Kendi istemini ister şimdi tin, kendi dünyasını kazanır dünyayı kaybeden. (KSA 4: 31; Z I, *Von den drei Verwandlungen*)

Nietzsche üst insanın yaşama ilişkin tavrını, temel olarak bir çocuğun yaşama ilişkin tavrından çıkarsamaktadır. Çocuk hem kendi varoluşuna hem de yaşamın kendisine bütünüyle naif ve masum şekilde yaklaşır. Henüz sürünün bir parçası olmayan ve sürünün değerleri ile yaşamı değerlendirmeyen çocuk, kendisine yarattığı *masum* oyun alanı ile âdeta bir *dünya* ileri sürmektedir. Bu noktada kendi varoluşunu dışsal bir kaynağa ihtiyaç duymadan onaylayan çocuk, âdeta kendi kendisinin bir nedeni olarak varolur. Bir yandan kendi *dünyasını* yaratan çocuk aynı zamanda kendi varoluşunu da bu dünyaya dâhil ederek tam ve eksiksiz bir varoluşsal olumlama içerisinde bulunur. Kendi hareketini kendinden alan çocuk bunu en iyi şekilde oyun yaratımı (ya da diğer deyişle dünya yaratımı) esnasında gösterir. Onun yaratıcılığı Nietzsche'nin deyişi ile zaten kutsal bir 'evet!'i varsaymaktadır ve her edimi bu onaylamanın izini taşımaktadır. Çocuk için anlam ve değer zaten bizzat oyunun bir parçasıdır. Oyunun yaratılması ve ileri sürülmesi esasında anlamın yaratılması ve ileri sürülmesidir. Çocukça her oyun; varoluşun yok oluş karşısında tercih edilmesi, dahası kendi varoluşunun öne sürülmesi ve haklılandırılması olarak yorumlanabilir. Kendi dünyasını ve anlamını yaratan, kendi oyununu ileri süren çocuk böylece yaşama ve varoluşa da kutsal bir *evet* ile bağlanır. Nietzsche'ye göre çocuk tini ta-

rafından yaratılan dünyanın bir ahlaktan, bilinçten, akıldan ya da mantıksal temelden yoksun olmasının hiçbir önemi yoktur. Hatta temel olarak bu dünya, içgüdüsel bir *kurgu* ve *yalan* da olabilir. Bunlar Nietzsche için belirleyici bir öneme sahip değildir. Önemli olan çocuğun kendi varoluşunu olumlamak için eksiksiz bir kurgu, dünya ve oyun yaratmış olmasıdır. Yaşamla kurgulanan bağın olumlu ve sağlam olması Nietzsche'ye göre her şeyden önemlidir. İnsan varoluşunun anlamı ve değeri söz konusu olduğunda geri kalan her şey ikincil bir öneme sahip olmak durumundadır. Nietzsche böylece akıl, mantıksallık ve ahlaklılık ilkelerini kaybeder gibi görünür ama çok daha önemlisi bizzat yaşamı ve varoluşu kazanır. Çocuk tininin kendinden bir varoluşsal olumlamaya sahip olması, Nietzsche'ye üst insan kavramını kurgulama noktasında çok sayıda ipucu vermiştir.

Her şeyden önce, yaşam karşıtı öte-dünyacı ilkelere ve değerlendirme tarzına sahip olan bir çocuğa rastlamanın pek mümkün olmadığı göz önünde bulundurulursa, Nietzsche'nin yaşama yönelik alınacak tavırda neden çocuğu ve onun masum yaratma tarzını bir örnek olarak ileri sürdüğü daha anlaşılır hâle gelir. Üst insan ona göre işte bu çocukça masumiyeti taşımalı ve bizzat kendi dünyasını, yani anlamını yaratmalı ve istemelidir. Bu yaratma ve istem ile birlikte üst insan zaten kendi varoluşunu onaylamış olacaktır. Nietzsche'ye göre bu yaratımın istenmesi bizzat kendi varoluşunun istenmesi anlamına gelir, çünkü bu yaratma ediminin kaynağı zaten doğrudan üst insanın kendi varoluşudur. O hâlde bu varoluştan fışkıran anlamı ve istemi istemek, bizzat o varoluşun kendisini istemeye sebep olur. O hâlde Nietzsche'nin üst insandaki istemeye yönelik vurgusu netlik kazanır. İnsanlığı kurtaracak olan bizzat istemenin kendisidir. Üst insan, sürü ahlakının *yapmalısın* (*Du-sollst*) düsturundan kopmak ve bizzat *istiyorum* (*Ich will*) edimine sahip olmak durumundadır. Bu ise aynı zamanda, *istemi* ve içgüdüsü ile öne çıkan çocuk tinine yönelik dönüşümü işaret

eder. Çocuk için bilinçlilik, farkındalık ve ahlaklılık hiçbir öneme sahip değildir. Çünkü o temel olarak zaten kendi istemesi ve yaratımı ile varolmaktadır. İstemesi ile bir bütün olan ve âdeta istemenin kendisine dönüşen *çocuk* belki de insanoğlunu nihilizmden kurtaracak ve insan varoluşunu haklı çıkaracak yegâne tinsel durumdur. İşte üst insan, bu tinsel duruma ulaşmış bir varolandır.

Üst insanın çocuk tinine bir dönüş olduğunu düşünen Nietzsche böylece akıl ve içgüdü arasında temel bir ayrımı göz önüne serme fırsatı da yakalar. Buna göre çocuğun anlam yaratımı ve varoluşsal olumlaması ne bir akıl ürünüdür ne de bir mantıksal çıkarımın sonucudur. Tam tersine bu yaratım, bütünüyle *içgüdüsel* bir eylemin sonucudur. Üstelik zaten çocukluk, genellikle bir farkındalıktan ve bilinçlilikten yoksun olma durumu olarak yorumlanır. Mantıksal akıl yürütmenin sekteye uğradığı bir dönem olarak çocukluk, düşünce tarihinde genel olarak hızla terk edilmesi gereken bir süreç olarak ele alınır. Oysa Nietzsche çocuk benzetmesi ile birlikte içgüdüsel ve bilinçsiz yaratımın önemine dikkat çeker ve âdeta bu dönemi kutsallaştırır. Esasında, yaşamın ve varoluşun anlamına ilişkin *bilginin* ve *yaratımın* hiç de mantıksal akıl yürütmelere dayanmadığını düşünen Nietzsche yaşam karşısında 'çocukça' bir tavrın vurgusunu yapar. Varoluşa ilişkin mantıksal bir temellendirmenin bize Sokrates'in akılcılığından kalan bir miras olduğunu düşünen Nietzsche, bunun olsa olsa bir *zayıflık* belirtisi olarak ele alınabileceğini ileri sürer. Nietzsche'ye göre akla duyulan bu güven, gösterildiği üzere sadece bir maskelemedir. Aklın daima kendisinin ötesinde bir neden aradığı ve doğal olarak dışsal kaynaklara yöneldiği yerde (çünkü akıl bizzat onlarla beslenir), içgüdü doğrudan içsel bir eylemselliği, yaratımı ortaya koyar ki, çocuklukta gördüğümüz yaratım tam da bu şekildedir. Üst insanın istemesi âdeta içgüdüsel bir *causa sui* olarak cereyan eder ve bu istem hiçbir rasyonel harici

kaynağa sahip değildir. Dolayısıyla onun yaratması her tür mantıksal akıl yürütmenin sınırlarını ve kapsamını aşar.

Üst insan Nietzsche'ye göre temel bir yaratıcı olarak yaşama ve varoluşa olumlu bir değer verebilmelidir. Kısaca yaşamın anlamını yaratabilmelidir. Fakat bunu bütünüyle içgüdüsel şekilde âdeta bir sanatçı gibi kendi varlığından hareketle ortaya koymalıdır. Üst insanın kendi içgüdüleri ve sezgileri ile eylediğini ve kendi değerlerini bütünüyle bu şekilde yarattığını ileri süren Nietzsche, yaşamın böylece bir oyun alanına dönüştüğünü iddia eder. Üst insan, işte bu alan içerisinde yarattığı her anlam ve değer ile birlikte yaşamı değerlendirecek yeni bir takım pencereler, perspektifler elde eder. Böylece kişi yaşamla koparılamaz olan kökensel bir bağa sahip olur. Bu aynı zamanda yaşamın olumlanması adına atılacak en önemli adımdır. Çünkü üst insanın her yaratımı; yaşamın ve insan varoluşunun ileri sürülmesi, yani yaşam ile insan arasında koparılamaz sağlam ve olumlu bir bağın tesis edilmesi ile ilgilidir. Üst insanın üstlendiği en önemli görev belki de budur.

Üst insanın Nietzsche tarafından insanlığın yöneleceği bir hedef olarak işaret edilmesi, üst insanın Platon'un *insanlık ideası* gibi genel bir kavramsallığa sahip olduğunu göstermez. Nietzsche bu bakımdan mümkün mertebe evrensellikten ve genellikten sakınmaya çalışır. Nietzsche'nin, üst insanı bir hedef olarak her bir insan için ileri sürdüğü doğrudur. Fakat bu, üst insanın tek ve ideal bir insanlık hâlini temsil ettiği anlamına gelmez. Nietzsche üst insanı ortaya koyarken esas hedefi, herkesin *kendi gözleri* ile varoluşa bakabilmesini olanaklı kılmaktır. Bu anlamda Nietzsche insanları *kendileri* gibi olmaya davet eder. Çünkü sürü içerisinde hiç kimse kendisi değildir. Nietzsche bu bakımdan insan tekliğine olağanüstü önem verir ve her tür evrensellik iddiasını reddeder. Nietzsche tam da bu yüzden *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün alt başlığını 'herkes ve hiç kimse için bir kitap' şeklinde ifade eder. Bu ifade üst insanı anlatmanın belki de

en iyi yoludur. Nietzsche üst insan ile birlikte insanı sürüden koparmak ister ama bunu yaparken amacı, kendi müritlerini yaratmak ve insanları, belirlenmiş başka mutlak bir ideale bağlamak değildir. Durum böyle olsaydı Nietzsche'nin üst insan kavrayışı kaçınılmaz bir şekilde sürünün bir başka görünümü olarak kendisini gösterirdi. Tam tersine Nietzsche insanı sürüden koparır ve onlara kendileri gibi olmayı önerir (KSA 4: 25; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 9). Sürüden kopan kişi kendi yolundan gitmelidir. Ancak kendi yolundan giden üst insan olabilir. Bu anlamda bir üst insanın başka bir üst insanı takip etmesi, hatta Nietzsche'yi bile takip etmesi söz konusu olamaz. Yaşamın bir oyun alanı olduğu yerde Nietzsche'ye göre sonsuz sayıda değerlendirme ve perspektif olanaklıdır. Bu anlamda üst insan genelliğe evrenselliğe işaret etmez. Tam tersine üst insan Nietzsche'de tekilliğe, bireysel ve şahsi olana işaret eder. Dolayısıyla üst insan Nietzsche'de ancak kendi yolunu takip eden insan anlamına gelebilir.

Yaşamın *nötr* bir saha olması, yani kendi başına bir değerlilik statüsüne sahip olmaması, üst insan için sonsuz sayıda *dünyanın* yaratımı için yeni bir takım imkanlar açar. Bu imkânlar aynı zamanda üst insana büyük bir sorumluluk vermektedir. Üst insanın bu bakımdan diğer ayırt edici bir özelliği bu sorumluluğun altında ezilmemesi, ondan kaçmaması, tam tersine onu bütünüyle üstlenmesidir. Bu noktada Nietzsche üst insan ile ilgili olarak *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te şunları dile getirir:

> Sen yeni bir güç ve yeni bir hak mısın? Bir ilk hareket misin? Kendi kendine dönen bir çark mısın? Senin etrafında dönsünler diye yıldızları zorlayabilir misin?...Kendi iyini ve kötünü sen verebilir misin kendine? Ve kendi istemini bir yasa olarak asabilir misin üstüne? Kendi kendinin yargıcı ve kendi yasanın cellâdı olabilir misin? (KSA 4: 80-81; Z I, *Vom Wege des Schaffenden*)

Görüldüğü üzere Nietzsche, üst insan söz konusu olduğunda onun birçok niteliğe aynı anda sahip olmasını ister. Her tür anlamın insanın bir yaratımı olarak ortaya çıktığını ve bütün bir yaşam alanının bu anlama göre şekillendiğini kabul edersek, anlamın kaynağındaki insanın büyük bir sorumlulukla karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Değerin ve anlamın yaratıcısı olan üst insan, bu yaratımın sorumluluğunu tümüyle üstlenmek durumundadır. O hâlde Nietzsche üst insandan; hem bir anlam ve değer yaratmasını istemekte hem de bu değeri bir yasa gibi görüp, gerektiğinde bu yasaya göre kendisini yargılamasını talep etmektedir. Nietzsche'ye göre 'anlam yaratmak' bir keyfiyete tabi olmaz. Yaratılan her *anlam* ve *değer*, üstlenilmesi gereken bir sorumluluğu beraberinde getirir. Üst insan yarattığı bir *anlam*a ve *değer*e göre eylerken, bu anlamın bir evrensellik ve tümellik içermediğini idrak eder, fakat işte yine de o sanki mutlak bir yasaymış gibi ona uymak durumunda kalır. Çünkü üst insanın, kendi yaratımı olan bu yasaya/anlama ihanet etmesi aslında kendine ihanet etmesi demektir. Üst insanın bu değere ve yasaya kendini tabi kılması, bu bakımdan temel olarak kendini kendisine tabi kılması anlamına gelir. O hâlde üst insan yaratmış olduğu anlamı, dünyayı, yasayı vs. sonuna kadar benimsemek durumunda kalır. Çünkü bu kendini ve yaşamı olumlamanın en üst derecesine karşılık gelir.

Üst insan tarafından yaratılan ilkenin ya da yasanın dışsal ve evrensel hiçbir garantörü yoktur. Üst insana hata yaptığını ya da doğru yaptığını söyleyecek hiçbir dışsal referans noktası bulunmaz. Yaratılan yasanın, ilkenin, anlamın ve değerin doğru olup olmadığını verecek bir ölçü bulunmaz çünkü bizzat bu yaratılan değerin kendisi, geri kalan her şey için bir kıstas görevi görmektedir. Neticede her eylem üst insan için bilinmeze, muğlâklığa atılan bir adım olarak kendisini gösterir. Böylece her yaratma bir *riske* dönüşür. Doğruluğu ve yanlışlığı belirleyecek evrensel bir yasanın yokluğunda tek yargıç bizzat değerin yaratıcısı olan üst insandır.

Üst insan Nietzsche'nin gözünde böylece *emin olmadan* yaşayabilen (daha doğrusu emin olmaya gerek duymadan yaşayabilen) ve sadece kendine duyduğu güvenle eyleyen kişidir. İşte üst insan bu riski göze alabilmiş ve aynı zamanda kesinlik ile mutlaklık istemini terk edebilmiş kişidir. Nietzscheci tabirle üst insan, her tür evrenselliğin kaybolup gittiği yerde, yeni denizlere yelken açmaya cüret etmiş olan kişidir. Onun üst oluşu, bir güce sahip oluşu işte bütünüyle bu riski alabilmesi ile ilgilidir. Üst insan bu bakımdan tabir-i caizse *hakikat olmayan* bir hakikatin yaratıcısı hâline gelerek yaşamsal cesareti sergileyebilen kişidir.

Kesinlik arayışı ve emin olma isteği Nietzsche'ye göre sadece zayıfların bir içgüdüsüdür. Genel-geçer kuralların olduğu bir dünyada yaşamak ancak zayıfların bir isteği olabilir (KSA 3: 582; FW 347). Bu kişiler temel olarak kendi kurallarını yaratmaktan aciz ve kendi anlamlarını ortaya koymaktan yoksundur. Tam da bu sebepten dolayı sürü insanı kendisini; özünde sahte olan, dahası esasen hiçbir şekilde mevcut olmayan, bir takım evrensel ve öte-dünyacı kurallara bağlar. Bu sözüm ona evrensel kurallar sürü insanının yaşama devam etmesini mümkün kılar. Fakat bu evrensellik ideali (ki yukarıda gösterildiği üzere Batı felsefesi de genelde bu idealin peşinde gitmiştir) insanı güçten düşürür ve hasta eder.

Diğer taraftan üst insan, sürü insanından farklı olarak evrensellik peşinde değildir. Çünkü üst insan, evrensel bir hakikatin zaten var olmadığı olgusunu idrak edebilmiş ve bu durumu göğüsleyebilmiştir. 'Varoluşun dehşeti' karşısında geri adım atmadan onun gözünün içine bakarak eyleme cesareti gösterebilmiştir. Evrensel ve genel-geçer olmayan, tam tersine bütünüyle şahsi bir *hakikate* kendisini bağlayan üst insan böylece sadece gelip geçici olan bir takım varsayımlarla, perspektiflerle, doğrularla yaşamını idame ettirebilme cüreti gösterebilmiştir. O sadece bir *belki* ile yetinmesini bilir. Nietzsche'nin deyişi ile 'tehlikeli belki'nin filo-

zofları (*Philosophen des gefährlichen Vielleicht*) tamamen böylesi bir tutumun vücut bulmuş hâlleridir (KSA 5; 17: JGB 2). Yeni bir dünyaya atılan insan, 'emin olmadan' yaşayabilmeyi öğrenmelidir. Nietzsche'nin gözünde nihilizm ancak böyle aşılabilir. Üst insanın kendi varoluşuna ilişkin bir istemi hayata geçirmesi, her tür nihilistik ögeyi saf dışı bırakma gücüne sahiptir. Nietzsche, geleceğin ancak böyle insanlar tarafından şekillenebileceğini savunur. Geleceği hazırlayacak olanlar tehlikeli yaşamasını bilmelidirler. Bu kişiler Nietzsche'ye göre evlerini Vezüv dağının eteklerine kurmalı, gemilerini daha önce araştırılmamış denizlere yollamalı, kendileri ile aynı olanlara karşı daimi bir savaş içerisinde yaşamalıdır (KSA 3: 526; FW 283). Geçmiş ile ilgili olarak bir hoşnutsuzluk duyan Nietzsche yine de gelecek olan üst insandan ve geleceğin filozof tipinden umutludur. Çünkü bu *yüksek* insanlar tam da kendi yollarından gidecek ve her türlü yaratma riskini üstleneceklerdir.

Nietzsche'ye göre medeniyet tarihi boyunca felsefe etkinliği şu ya da bu şekilde genel olarak bir insan *başarısı* ve değeri olarak görülmüştür. Fakat felsefe iddia edildiği gibi bir insan başarısı, genel hatlarıyla bir *başarı* olarak kabul edilecekse onun *başarıları yeniden değerlendirilmelidir*. Bu bağlamda Nietzsche'yi dinleyecek olursak, Batı felsefesi bir *başarı* değil, daha ziyade bir insan *başarısızlığı* olarak gözükür. Felsefe gerçek ve hakiki bir insan başarısı/değeri olamamıştır çünkü o ne vaat ettiklerini insana sunabilmiş ne de beklentileri karşılayabilmiştir. Geleneksel Batı felsefesinin en büyük *başarısı* sadece zayıf insanların bu zayıflığını ustalıkla gizlemek olmuştur. Fakat işte bu gizleme bile 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, nihilizmin kendisini en güçlü şekilde duyurması ile birlikte tümüyle imkânsız hâle gelmiştir. Dolayısıyla bir başarıdan söz etmek, Nietzscheci bakış açsına göre pek de mümkün değildir. Nietzsche'nin gözünde felsefe ancak üst insan tarafından icra edildiğinde bir insanlık *başarısı* olabilir. Sonraki bölümde daha net bir şekilde

de görüleceği üzere Nietzsche felsefeyi, geleceğin filozoflarına teslim etmek ister. Üst insanın gelişi ile birlikte felsefe Nietzsche'ye göre baştan beri olması gereken şeye dönüşür: *yaşamı ve bütününde varoluşu haklı çıkarmak uğruna icra edilen bir faaliyete dönüşür*. Tam da bunu gerçekleştirebildiğinde, felsefe zaten sahip olması gereken gerçek amacına ulaşmış olur. Yaşam ile insan arasında koparılamaz, sağlam ve olumlu bir bağ kurmak suretiyle, insanı yaşamla bütünleştirmek ve *zenginleştirmek*, felsefeyi tam Nietzsche'nin tahayyül ettiği konuma getirmektedir. İşte Nietzsche buradan yola çıkarak felsefenin belki de ancak üst insanın elinde bir başarı öyküsü yazabileceğine inanır. Çünkü felsefe sadece üst insan tarafından icra edildiğinde yaşamı haklı çıkaran ve varoluşu bütününde olumlayan bir eğilim sergilemeye başlar.

4. *Geleceğin Filozofları*

Geleceğin filozofları (*Philosophen der Zukunft*) esasen Nietzsche'nin üst insan dediği kişinin bir modifikasyonu olarak okunabilir. Aslında geleceğin filozofu, kendisine felsefeyi konu edinen üst insandan başkası değildir. Bu bakımdan Nietzsche geleceğin filozoflarına da üst insanı işaret eder. Geleceğin filozofları, felsefenin içinde bulunduğu krizi aşacak yegâne kişilerdir. Nietzsche kendi çağında, felsefenin içinde bulunduğu durumdan kesinlikle hoşnut değildir. Mevcut yapılış şekliyle felsefe ona göre artık hiç kimseye bir şey ifade etmez. Bu bakımdan metafizik olarak Batı felsefesi artık son anlarını yaşamaktadır ve felsefenin yavaş yavaş öldüğü yerde bilim büyük bir heyecanla felsefenin yerini almak için hazır beklemektedir. Oysa bilim Nietzsche'ye göre sadece felsefenin kalıntılarının üzerine yükselen ve insanın varoluş problemine hiçbir cevap sunmayan bir faaliyettir.

Nietzsche bu mesele ile ilgili olarak *İyinin ve Kötünün Ötesinde* şu çarpıcı tespitte bulunur:

> Bilim bugün gelişmektedir ve rahat vicdanı yüzüne yansımıştır. Diğer taraftan, bütün bu yeni felsefenin yavaş yavaş batarken dönüştüğü şey, bugün felsefeden geriye kalan ne varsa; kendisine yönelik bir alay ve acıma değilse de, kuşku ve bezginlik uyandırır. Bir "bilgi teorisine" indirgenmiş felsefe, gerçekten de süklüm püklüm bir dönemcilikten (*epochistik*) ve bir çekimserlik öğretisinden daha fazla bir şey değildir: Bir felsefe ki, hiçbir eşiği aşamaz ve acı içinde her türlü giriş hakkını kendisine *yasaklar*- İşte bu son demlerinde olan bir felsefedir, bir son, bir can çekişme, acıma uyandıran bir şey. Böyle bir felsefe nasıl- egemen olacak ki! (KSA 5: 131-132; JGB 204)

Nietzsche, bu paragrafta açık bir biçimde Batı felsefesinin sonunu ilan etmektedir. Özellikle pozitif bilimlerin teker teker felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan etmesi ile birlikte 'bilimselliğin' büyük bir güç kazandığını gören Nietzsche, felsefenin günümüzde artık sadece bu bilimsellik bakış açısı altında mümkün olduğunu söyler. Bu ise esasında örtük bir biçimde, felsefenin artık kendi başına bağımsız bir etkinlik olarak icra edilmesinin mümkün olmadığını ima eder. Felsefe alenen, artık bilimlere teslim olmuştur. Böylece bilimler ve felsefe arasındaki değerlilik sırası temelden değişime uğramıştır. Hâkim olan, artık eskisi gibi felsefe değil, fakat bilimlerdir. Her araştırma sahası aynı zamanda kendisini felsefeden koparmak için canla başla uğraşmaktadır. Hatta bir araştırma dalının bilim olmasını mümkün kılan şey, ilk başta kendisini felsefenin hâkimiyetinden kurtarması ve özgürleştirmesidir. Bir bilim dalı ya da araştırma sahası ancak felsefeden özgür kaldığında gerçek anlamda bilime dönüşebilmektedir. Dolayısıyla bilim dalları, kendi dinamikleri gereği felsefeye yönelik *doğal* ve *olağan* bir düş-

manlığı barındırmaktadır. Onlar ne pahasına olursa olsun felsefeden özgürleşmek isterler. Fakat bu durumdan çok daha vahim olan şey, bilimi icra eden araştırmacının, akademisyenin büyük bir istekle felsefenin ve filozofun yerini almaya çalışmasıdır (KSA 5: 130; JGB 204). Bilim adamına göre felsefe artık miadını doldurmuş bir etkinlik tarzıdır ve felsefenin ilgilenebileceği her şey zaten bir bilim dalının konusu olmuştur. Bu yüzden de filozofun yerine bilim adamları, uzmanlar ve akademisyenler rahatlıkla ikame edilebilir. Bu ise Nietzsche'ye göre felsefenin, bütünüyle ilgisiz ellere düşmesine ve bu ellerde son bulmasına sebebiyet verecektir.

Fakat bilimi göklere çıkaran ve felsefeyi yerin dibine sokan bu eğilimin en büyük müsebbibi Nietzsche'ye göre, paradoksal bir şekilde ayaktakımı içgüdüsüne (*pöbelmännischen Instinkte*) kapı aralayan felsefenin bizzat kendisidir. Nietzsche'ye göre filozoflar kendilerini iyi temsil edemedikleri ve felsefeye ilişkin bir kavrayış yoksunluğu sergiledikleri için, felsefe her tür zayıflığa, yozlaşmaya maruz kalmıştır. Bu durumun en iyi örneği Nietzsche'ye göre felsefeye hâkim olan pozitivist eğilimdir. Bu hâliyle felsefe, bilimin boyunduruğu altında iş görmeye çalışan, kendisini bilime benzetmeye uğraşan bir etkinliğe dönüşür.

Neticede felsefe, sahip olduğu bütün saygınlığını yitirir ve kendisine bütünüyle yabancı olan bir etkinlik hâline gelir. Bilimsel perspektifin altında felsefe kendi esas işlevinden bütünüyle uzaklaşır ve sadece bilimin ajandasına uyacak bir işleve sahip olur. Tam da bu bilimselliğin hâkimiyeti altında, felsefe çoğu zaman sadece kavramsal bir analiz ve eleştiri faaliyeti olarak görülür. Aynı şekilde felsefenin modern dönemde bir bilgi teorisine (*Erkenntnisstheorie*) indirgenmesini sağlayan şey de bu bilimsel perspektiftir. Dolayısıyla bilim, felsefenin ne olması gerektiğini belirleyen bir güç hâline dönüşür. Daha problemli olan şey ise felsefenin de sahip olduğu konum gereği buna alenen izin vermesidir. Esasında Nietzsche'ye göre felsefenin bu hâlinden sorumlu olan biz-

zat felsefeyi icra eden filozof tipidir. Filozof, bir tip olarak, sürü insanına ve ayaktakımına ait olduğu sürece felsefenin bir hâkimiyet elde etmesi ve kendi başına durması mümkün değildir. Dolayısıyla incelenmesi gereken de tam olarak bu filozof tipidir.

Bu noktada Nietzsche, çözümü yine tekil insana gitmekte bulur. Felsefeye yeni bir başlangıç ve bilimler karşısında bir bağımsızlık verilecekse felsefenin kökeninde ve icrasında yer alan *somut insan* tüm açıklığı ile meydana çıkarılmalıdır. Sokrates'in rol model olduğu filozof tipi artık işlevsiz kaldığına ve kendisini tümüyle bilimselliğe teslim ettiğine göre yeni bir filozof tipinin ileri sürülmesi kaçınılmazdır. Bunun için her şeyden önce filozofun *kim* olduğu ve *ne* yaptığı belirlenmelidir. Bu önemlidir çünkü sadece geleceğin filozofları, felsefe için yeni bir başlangıcı temsil edebilir ve felsefe ancak bu geleceğe ait filozofların ellerinde yeni baştan şekillenebilir. Bu hakiki filozof tipini açığa çıkarmak için Nietzsche, sahici filozofu bilim adamından, nesnel adamdan, çileci tipten, şüpheciden ve akademisyenden ayran temel yapısal özellikleri göstermeye çalışır. Nietzsche'ye göre filozof, tarih boyunca daima bu tiplerden birisiyle karıştırılmıştır. Peki, kimdir filozof? Nietzsche bu soruya filozofun ne olmadığını ortaya koyarak cevaplamaya başlar ve yavaş yavaş bir filozof imgesini gün yüzüne çıkarır.

Nietzsche, her şeyden evvel günümüzdeki toplumsal, bilimsel ve eğitsel koşulların bir filozof tipinin yetişmesi için pek de uygun olmadığını düşünür. Özellikle bilimsel eğilimin git gide alanını genişlettiği ve yeryüzünde her bir alan için bir *uzman* tayin ettiği günümüzde, bir filozofun olgunlaşması ve dünyada olup bitene ilişkin *yüksekte duran* bir bakışa ve *derine inen* bir kavrayışa sahip olması neredeyse imkânsızdır. Her bir kişi, tüm gücünü sadece belirli bir alanda uzmanlaşmaya ayırdığı müddetçe, varoluşa ilişkin yeterli ve yetkin bir değerlendirmeye ulaşma ihtimali oldukça düşüktür. Tüm bunlar bir yana Nietzsche'nin gözünde, kit-

leler ve halk uzun zaman boyunca filozof tipine karşı yanlış bir kavrayışa sahip olmuştur. Buna göre filozof sadece 'zeki olan' ve 'yaşamdan olabildiğince uzak duran' kişi olarak algılanmıştır. Ayaktakımına göre filozofun bilgeliği, sadece zor durumlardan kurtulmak için ortaya çıkmıştır. Bu bakış açısına göre filozof, kendisi için acısız bir yaşamı mümkün kılmış bir bilgedir. Fakat sahici filozof, Nietzsche'ye göre tam da felsefi olmayan, bilgece olmayan bir tarzda yaşar. O ayaktakımının ne bilgeliğine ne zekâsına ne de felsefesine uyar. Filozof Nietzsche'nin deyişi ile yüzlerce denemenin ve baştan çıkarmanın yükünü sırtında hisseder ve sürekli kendisini riske atar (KSA 5: 133; JGB 205). O hâlde sahici filozof, yaşamın zorluklarından kaçmak şöyle dursun, onları kucaklar ve doğrudan onlara atılır.

Nietzsche'ye göre sahici filozofun akademisyenlerden ve bilim insanlarından en önemli farkı, vasat ve olağan/normal olan ile yetinmiyor olmasıdır. Bilim adamı ya da akademisyen Nietzsche'ye göre her tür asillikten ve soyluluktan uzaktır. Bu yüzden onlar yasa koyucu ve buyurgan değildirler. Dahası bilim adamı yeni değerler yaratamaz. O sadece uzmanı olduğu olguların bir gözlemcisidir ve değerlerle de hiçbir işi yoktur. O sadece kendisine verilen hazır kuralları takip eder. Fakat işte Nietzsche filozofun yasa koyucu, anlam yaratıcı bir soyluluk sergilemesi gerektiğini ileri sürer. Bu yüzden bilim adamının ya da bir akademisyenin felsefeye yönelmesi kaçınılmaz bir biçimde felsefeyi de vasat, sıradan ve olağan bir etkinliğe dönüştürür. Filozofa ilişkin en önemli yanlış anlamalardan birisi de nesnellik idealinde ortaya çıkar. Nietzsche'ye göre filozof sıklıkla *nesnel insan*la (*Der objektive Mensch*) bir tutulmuştur. Felsefe nesnel insanın elinde gayrişahsî bir etkinlik olarak kurgulanmak suretiyle, yaşama ve varoluşa hiçbir şekilde dokunmayan argümanlar ileri sürme faaliyetine dönüşmüştür. Buna göre nesnel tip, objektif olmaya çalışarak kişisel olan her şeyi kapı dışarı eder. Bu özellikle Schopenhauer'ın felsefi kavrayışında daha

net bir biçimde görülebilir, orada amaç her tür bireyselliği kaybedip; neticede *ilgisiz* ve de *istemesiz* bir benlik yaratmaktır. Böylece bu saf benlik, bilgi nesnesi yaptığı şeyi bir ayna gibi yansıtabilecektir (KSA 5: 135; JGB 207). Nesneye ilişkin saf bir bilmeye ulaşmaya çalışan nesnel tip artık kendi varoluşuna, ihtiyaçlarına ve kişiliğine ilişkin her tür temel farkındalığı kaybeder. Böyle olunca da Nietzsche'ye göre kendi bireysel varoluşunun amacına ilişkin bir şey söyleyemez hâle gelir. Nesnel insan kendisini kurgusal bir saflığa, iradesizliğe terk ettiğinde, kendi yaşamını bir seyirci gibi izleyen ve ona hiçbir şekilde müdahil olamayan bir varolana dönüşür. İşte bu tip, genellikle filozof olarak görünmüştür. Oysa Nietzsche'ye göre böylesi bir nesnellik idealinde kişi sadece bilginin bir aracı hâline dönüşür. Daha vahim olan şey ise bu kişinin, varoluşun haklılandırılması meselesinde bütünüyle sözsüz kalmasıdır. Kendi varoluşuna, kişiliğine ve istemine tümüyle yabancı kaldığı için nesnel insan, varolmanın ne anlama geldiğine ilişkin artık hiçbir düşünce yaratamaz olur. Böylece nesnel insanın, Nietzsche'nin geleceğin filozofu tipolojisine uymayacağı oldukça açık hâle gelir. Nesnel insan ne bir başlangıç, ne bir yol gösterici ne de anlam yaratıcı olabilir (KSA 5: 136; JGB 207). Oysa filozofun ilk ve asli görevi, tam da varoluşun haklı kılınması ve onaylanması ile ilgili olmalıdır. Filozof bunu ancak kendi varoluşundan hareketle gerçekleştirebilir. Bu yüzden filozof kendi bireyselliğini bir kenara bırakmak yerine onu bütünüyle benimsemelidir.

Nietzsche'nin eleştiri konusu yaptığı ve filozoftan ayırmak istediği bir başka insan tipi de *şüpheci insan*dır (*Der Skeptiker*). Bu ayrımı yapmak Nietzsche açısından önemlidir çünkü 'şüphe duyma' genellikle en temel felsefi dürtülerden birisi olarak kabul edilir. Filozof bu bakımdan çoğu zaman bir şüpheci olarak addedilir. Oysa Nietzsche'ye göre bu büyük bir yanlış anlamadır. Bu yanlış anlamanın altında da, daha önce değinildiği gibi Sokrates bulunur. Yeniçağ ile

birlikte Nietzsche'ye göre Montaigne gibi düşünürler şüpheci eğilimi bütünüyle felsefenin temel parçası olarak ileri sürmüşlerdir. Montaigne'nin "Ne biliyorum ki?", ya da Sokrates'in "Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir." sözü tam da bu şüpheci eğilimlerin bir dışa vurumudur (KSA 5: 137; JGB 208).

Fakat işte Nietzsche'ye göre şüphecilik ve şüphe, esasında bir *isteme hastalığı*dır. Çünkü şüpheci, emin olmadığı hiçbir şey hakkında yargıda bulunamaz, dahası o şey hakkında bir istem ileri süremez. Neticede şüphecilik bir 'yargıyı askıya alma' ve bir 'yargıda bulunmama' öğretisine dönüşür. O hâlde *şüphe*, filozofun istemine ve yargısına ket vurmakta ve onun eylemselliğini engellemektedir. Şüpheciliğin temelinde, mutlak bir biçimde emin olma isteği yatmaktadır. Şüpheci insanı motive eden şey esasında şüphe edilmeyecek bir unsur bulma istemidir ki bu durum en açık biçimde Descartes'ın yöntemsel şüphe kavrayışında görünebilir. Orada Descartes şüpheye açık olan hiçbir yargıya güvenilemeyeceğini belirtirken sadece *cogito*nun şüpheden bağışık olduğunu ileri sürer. İşte klasik filozofların bu emin olma isteği Nietzsche'ye göre geleceğin filozofunda kesinlikle bulunmaz. Nietzsche'nin filozofu her defasında emin olmadan değerlendirebilen, eyleyebilen kişidir. O her eylemin ve yargının bir risk oluşturduğunu bilir ve gönüllü bir şekilde bu riski üstlenir. Emin olma isteği, kesinlik arayışı bu bakımdan ancak sürünün bir içgüdüsü olarak ayaktakımına ait olabilir. Nietzsche bu yüzden esasında gerektiğinde *bilmemenin* önemine dikkat çeker. Oysaki şüpheci eğilimin ve kesinlik peşinde giden düşüncenin bunu kabul etmesi söz konusu dahi değildir. Bu yüzden şüphecilik ileri atılmayı, *istemeyi* hep engeller. Diğer taraftan geleceğin filozofu tam da emin olmadan eyleyebildiği için istemesine ket vurmaz. O istemesi ile birlikte var olur ve hiçbir eyleminden şüphe duymaz. Nietzsche felsefenin bir şüphe etme etkinliği olmadığı gibi, bir eleştiri faaliyeti de olmadığını dile getirir. Nietzsche'ye göre eleştiri ve

kritik olsa olsa filozofun bir aracı olabilir, onun amacı ve hedefi ise bambaşkadır (KSA 5: 144; JGB 210).

Nietzsche, felsefe işçilerinin (*philosophischen Arbeiter*) ve bilimsel insanın, artık sahici filozofla karıştırılmaması gerektiğini ileri sürer. Bu kavramsal karmaşadan bir an önce kurtulmak gerekir. Çünkü bu karıştırmadan en büyük zararı, kendi temel işlevini kaybeden felsefe görmüştür. Oysa Nietzsche'ye göre sahici filozofun işi bellidir ve bu işi ne *nesnel insan* ne de *bilim insanı* yapabilir. Filozofun yegâne amacı değerler yaratmaktır (*Werthe schaffen*). Bunu da sadece yaşamı ve bütününde varoluşun kendisini haklı çıkarmak için yapar. Filozofun amacı Nietzsche'ye göre Hegel ve Kant'ta olduğu gibi mevcut değerleri- ki bu değerler zamanla birer hakikat kisvesine bürünmüştür- temellendirmek değildir. Tam tersine filozof bu değerleri yeniden değerlendiren ve bu mevcut *sağlıksız* değerlerin yerine yaşamı olumlayıcı yeni değerler yaratan kişidir. Çünkü ancak bu değerler vasıtasıyla kişi, yaşamın bütününe ve de kendisine yönelik sağlıklı bir tutum alabilir.

Nietzsche'nin iddiasına göre, filozof *hiçlikten* hareketle (yani değersizlikten yola çıkarak, çünkü söylendiği üzere varoluşun kendinde bir değeri ve anlamı yoktur) *dünya kurucu* bir *causa sui* olarak, bir *ilk hareket* olarak, yaşama anlamını veren kişidir. Geleceğin filozofu *hiçlikle* karşı karşıya gelen biri olarak tam da bu *hiçliği*, değer yaratımının koşulu olarak kullanır. Bu yüzden geleceğin filozofu *hiçliği* göğüsleyebilecek bir güce sahip olabilmelidir. Varoluşun özünde bulunan *hiçlik* karşısında, sürü insanı gibi çöküntüye uğramamalıdır. Nietzsche'ye göre filozof, *varlıktaki* temel değersizlik ve amaçsızlık ögesini bizzat *değeri* ve *anlamı* yaratarak yenebilmeli ve *insan varoluşunu*, ona bir hedef ve anlam sunarak haklı çıkarabilmelidir. Dolayısıyla filozof tıpkı ressamın bomboş tuvali bir sanat eserine dönüştürmesine benzer şekilde; hiçliği varoluşa, yeryüzünü dünyaya ve karanlığı da aydınlığa dönüştürür. Bunu da bizzat anlam

yaratarak, yasa koyarak, insanlığa bir hedef vererek, kısaca bir *dünya meydana* getirerek yapar. Bu sebeple Nietzsche geleceğin filozofları hakkında şu tespitlerde bulunur:

> *Oysa sahici filozoflar, emir veren ve yasa koyanlardır*: Onlar, "Bu şöyle olmalıdır!" diye konuşur, insanlığın 'nereye'sini ve 'ne için'liğini belirler. Ve böylece felsefe işçilerinin tamamına ait, yani geçmişe hâkim olmuş olanların tamamına ait olan, hazırlık çalışmaları onların emrine verilir. Yaratıcı bir el ile geleceği kavrarlar ve şimdiye dek meydana gelmiş olan her şey onlar için; bir araca, bir gerece, bir çekice dönüşür. Onların 'bilmesi' bir *yaratmadır*, yaratmaları ise bir yasa koymadır. Hakikat istemleri- bir *gücü istemedir*. Böyle filozoflar var mı bugün? Böyle filozoflar oldu mu hiç? Böyle filozofların olması *gerekmez mi*?...(KSA 5, 145; JGB 211)

Görüldüğü üzere Nietzsche, filozofa ilişkin eksiksiz bir imge yaratır. Bu noktadan sonra Nietzsche'de filozof tipine ilişkin bir yanlış anlamanın meydana gelmesi artık olanaklı değildir. Filozofun işi, doğrudan yaşamın kendisini mesele edinmektir. Geri kalan her şey yaşamla girilen ilişki esas alındığında *ikincil* bir öneme sahiptir. Dolayısıyla hakikat, bilgi, bilim, ahlak gibi meseleler; yaşam ve varoluş söz konusu olduğunda filozof için bütünüyle araçsal bir konuma dönüşür. Böylece şüphecilik, eleştiri, bilgi teorisi gibi felsefeye atfedilen nitelikler ancak arızi bir konuma sahip olurlar. Filozof bir yaşam dünyası kurgulamak adına (yani yaşamın kendisine ilişkin bir anlamı kurgulamak adına) gerektiğinde hakikat, bilim ve ahlak gibi temel değerleri *yaratır* ve onları bu kurgunun araçları olarak kullanır. Filozof denilen tip, insanlığın şimdiye dek ürettiği her şeyi, ortaya koyduğu her başarıyı sadece bir araç olarak görürmektedir. Yaşamın haklı kılınması ve insan varoluşunun bir anlam kazanması uğruna araçsallaşan bu değerler o hâlde hiç de mutlak, de-

ğişmez ve ezelî-ebedî değildir. Onlar ancak varoluşun haklı kılınması bağlamında bir göreve sahip olurlar. Bu yüzden hakikati, bilimi ya da bir ahlaki yargıyı kutsallaştıran ve bunları her şeyin üstünde gören anlayış, yaşam ile değerler arasındaki doğal sırayı alt üst eder. Hatta bunun sonucunda yaşam, bir takım değerler ve hakikatler uğruna kurban edilen ikincil bir ögeye dönüşür. Sokratik filozof bunun en önemli örneğidir. Çünkü Sokrates bir ideal uğruna ya da evrensel olduğunu düşündüğü bir hakikat uğruna bizzat kendi varoluşundan vazgeçer. Batı felsefesinin filozofu, Nietzsche'ye göre işte tam da bu eğilim içerisinde var olmuştur. Bir 'hakikat aşkı' ile yanıp tutuşan filozof, gerektiğinde yaşamı bu hakikat için feda etmiştir. Oysa Nietzsche'ye göre geleceğin filozofu tam tersine, yaşam ile koparılamaz olan özsel bir bağlantıya sahip olacaktır. Geleceğin filozofu için varoluşun haklı kılınması ve insan yaşamının bir anlama sahip olması meselesi her şeye önceldir; dahası Nietzsche için *hakikat*, yaşamın kendisi için feda edilir hâle gelir. Böylece felsefe; geleceğin yeni filozoflarının elinde hakikat peşinde koşan bir etkinlik olmaktan çıkıp, varoluşun haklı kılınması için gerektiğinde hakikatin feda edildiği kurguların yaratımı ile ilgili olan bir etkinliğe dönüşür. Nietzsche'ye göre sahici filozof, *hakikati* değil fakat *yaşamı* kutsar. Bu bakımdan geleceğin filozofu evrensel hakikatlerin *keşfi* peşinde değildir, o daha ziyade kişisel ve son derece şahsi olan hakikatlerin yaratımı ile meşgul olur. Yaratılan hakikat ise sadece onu yaratan filozofa ait olabilir. Bu bakımdan Nietzsche, sahici filozofun kendi hakikatini kimse ile paylaşmak istemeyeceğini ileri sürer:

> Gelmekte olan bu filozoflar, *hakikatin* yeni dostları mı? Muhtemelen öyle, çünkü şimdiye dek tüm filozoflar kendi hakikatlerini sevmişlerdir. Fakat elbette ki onlar dogmatik olmayacaktır. Kendi hakikatlerinin, herkes için geçerli bir hakikat olması (ki bu şimdiye dek bütün dogmatik çabanın

gizli dileği ve saklı anlamıydı) onların gururuna dokunduğu gibi beğenilerine de ters gelecektir. Benim yargım *benim* yargımdır: başka kimsenin kolayca hakkı yoktur onda- diyecektir belki de böylesi bir geleceğin filozofu. (KSA 5: 60; JGB 43)

Geleceğin filozofu Nietzsche'ye göre, hakikat ile bütünüyle kişisel bir bağa sahip olacaktır. Bu durum daha sonra da görüleceği üzere hakikatin anlamını kökten değiştirmektedir. Nietzsche böylece koşulsuz ve evrensel bir hakikat idealinden vazgeçmektedir. Bunu da bizzat yaşamı olumlamak için yapmaktadır. Yaşamda ve varoluşun kendisinde hiçbir şeyin mutlak, ezelî-ebedî ve evrensel olmadığına göre, evrensel bir takım hakikatlerin ileri sürülmesi; yaşamın gözden düşürülmesine sebep olur. Bu ise Nietzsche'nin kabul edebileceği bir durum değildir. Felsefe ve geleceğin filozofu, yaşamı küçük gören her şeyden uzak durmalıdır. Onun amacı bir takım evrensel hakikatler adına yaşamı küçümsemek ve yadsımak değil tam tersine yaratacağı değerler ve hakikatlerle yaşamı yüceltmektir.

Nietzsche böylece üst insan ve geleceğin filozofu tiplemeleri ile birlikte, felsefede gerçekleştirmek istediği yeni başlangıç için sağlam bir zemin elde eder. Felsefenin ancak onu icra eden ellerde yeniden başlayabileceğini savunan Nietzsche felsefeyi Sokratik filozof tipinden alıp geleceğin filozoflarına verir. Nietzsche böylece tek bir hamle ile birlikte felsefenin bütün amacını ve hedefini değiştirmiş olur.

Üçüncü Bölüm
Sokratik İdealin ve Hakikatin Yıkımı

Görüldüğü üzere eyleyen somut insanı, felsefenin zemininde yer alan temel unsurlardan biri olarak kurgulayan Nietzsche, felsefede yeni bir başlangıç ortaya koyabilmek için bu zeminde köklü bir değişim öngörür ve *sürü insanının* yerine *üst insanı* ikame eder. Somut insanda meydana gelen bu değişim, yani felsefenin failinde ortaya konulan bu değişim, Nietzsche'nin amaçladığı gibi doğrudan felsefenin kendisinde radikal bir dönüşüme ışık tutar. Ona göre 19. yüzyılda tüm gücüyle kendisini gösteren insani, kültürel, toplumsal ve felsefi krizden çıkmanın tek yolu, bu dönüşümü hayata geçirmektir. Değer koyucu yegâne varlık olan insan, dünyayı yeni bir takım *değerler* üzerinden algılamadığı ve kurgulamadığı sürece bu krizden, yani nihilizmden bir kurtuluş olanaklı değildir. Nietzsche bu bakımdan *değer yaratımını*, söz konusu edilen dönüşümün en önemli ögesi olarak görmektedir. Böylece Nietzsche'nin iddiasına göre felsefe, sadece üst insan ve geleceğin filozofu tarafından icra edildiği sürece bir *değer yaratma* etkinliğine dönüşebilir.

Fakat bu değişim tek başına felsefede yeni bir başlangıç yapabilmek için yeterli değildir. Batı felsefesinin zemininde yer alan bir diğer temel öge olan *ahlaki kavrayış* da radikal bir değişime uğramalıdır. Çok daha önemlisi Nietzsche'nin amacı, felsefe etkinliğini *çileci ahlakın* hegemonyasından kurtarmak ve özgür kılmaktır. Nietzsche'ye göre çileci ahlakın egemenliği altında felsefe; mevcut ahlaki, siyasi, kültürel, toplumsal düzeni gerekçelendirmek ve temellendirmek dışında bir işleve sahip olmaz. Batı felsefesinin kendi kuru-

luşundan beri temellendirmek istediği bu *düzen* Nietzsche'ye göre insanlık için faydasız, dahası zararlı olduğu için (çünkü bu düzen gizli de olsa esasında bir yaşam karşıtlığını ileri sürer) felsefe de insanlığın bu çöküşüne hizmet eden bir etkinliğe doğru evrilmiştir.

Nietzsche'nin düşüncesine göre felsefe baştan sona *çileci ahlaka* bulanmıştır. Bu yüzden sürü insanının bir ürünü olan bu ahlak, yeryüzünden silinip atılmadığı sürece felsefenin gerçek manada bir geleceği olamaz. Ne var ki bu Nietzsche'nin de göstereceği gibi, belki de gerçekleştirilmesi en zor görevdir. Ahlak, özellikle de *çileci* ahlak, insanlığa tarih boyunca öyle derinden tesir etmiştir ki; ona karşı bir düşünce, deneme ve ilke üretmek neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Esasında Nietzsche'nin belki de felsefedeki yegâne amacı yukarıda söylendiği üzere çileci ahlaka karşı hakiki bir alternatif sunmak ve bu anlamda imkânsızı başarmaktır. Zaten yukarıda da gösterildiği üzere Nietzsche *üst insan* ve *geleceğin filozofu* gibi tipleri, çileci ideale rakip olabilecek *değerlerin* yaratılması adına ileri sürer. Bu tiplerin görevi insanlığı çileci idealden kurtarmak ve yaşamın kendisine tümüyle yeni bir anlam vermektir. Fakat bu görev zor ve bazı bakımlardan da imkânsızdır, çünkü şimdiye dek *çileci ahlaka* karşı ortaya çıkmış olan sözüm ona her alternatif görüş, teori ve çözüm; Nietzsche'ye göre yine çileci ahlakın görünüşünden başka bir şey olamamıştır. Bunun böyle olmasının temel sebebi; şimdiye dek insanlığın ileri sürdüğü her tür felsefi, bilimsel, sanatsal ve dinsel söylemin bizzat çileci ahlakın bir *ürünü* olarak hayat bulmasıdır. Nietzsche'ye göre felsefe, bilim, sanat ve din birer faaliyet olarak insanlık tarihi boyunca sadece çileci ahlakın sağladığı koşullar ile mümkün olmuşlardır. Onların alacağı istikamete yön veren *çileci ideal* bu yüzden birbirinden farklı gibi görünen bu bilgi etkinliklerinin bizzat özünde ve çekirdeğinde bulunur. Durum böyle olduğunda bu etkinliklerden, çileci ahlaka bir alternatif olmalarını beklemek mümkün değildir. Onlar za-

ten bu ahlakın birer ürünü olarak, çileci ideale bir alternatif olma imkânını daha en başta kaybetmişlerdir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre metafizik olarak gelişen Batı felsefesinden medet ummak yapılacak belki de en son şeydir.

Çok daha önemlisi *çileci ahlakın*; doğrudan insanlığın *dilini* ve *düşünmesini* belirlediği göz önünde bulundurulursa, kişinin ağzını her açtığında çileci ideali haklı çıkarmak dışında bir şey yapması olanaklı değildir. Nietzsche özellikle dile ve dilin gramer yapısına kaçınılmaz ve zorunlu bir şekilde bağlı olduğumuzu düşünür. Bu anlamda Batı felsefe geleneğinde söylenecek her şey, şu ya da bu şekilde belirlenmiştir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche bu konu ile ilgili olarak şunları söyler:

> Felsefe yapmak, bu en üst derecede bir tür atacılıktır (*Atavismus*). Tüm Hint, Yunan ve Alman tarzında felsefe yapmanın tuhaf aile-benzerliği kendi kendisini kolayca açıklar. Özellikle dil-benzerliğinin mevcut olduğu yerde, felsefenin ortak grameri sayesinde- yani benzer gramer fonksiyonları aracılığıyla işleyen bilinçsiz bir hâkimiyet ve önderlik sayesinde-, felsefi sistemlerin birbirine benzeyen gelişimi ve ardışıklığı için her şeyin önceden hazırlanmış olduğu olgusunun üstesinden gelinemez: Tıpkı bazı başka dünya-yorumu olanakları için, yolun kapalı görünmesi gibi. (KSA 5: 34; JGB 20).

Çileci ideal bu bakımdan her daim galip gelir çünkü o, insanın dilini ve düşünmesini kökten şekillendirir, dahası onlara temelden yön verir. Tam da bu sebeple; söylenecek, ileri sürülecek ve iddia edilecek her şey, baştan beri çileci ideal tarafından çoktandır belirlenmiştir. *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche yine bu konu ile ilgili olarak "Korkarım ki hâlâ gramere inandığımız için tanrıdan kurtulamayacağız." (KSA 6: 78; GD, *Die Vernunft in der Philosophie* 5) derken meselenin esas olarak 'bir tanrıya *inan-*

manın ya da *inanmamanın*' ötesinde olduğunu düşünür. Bu mesele bizzat yaşamı ve dünyayı görmemize müsaade eden koşullar ve yapılar ile ilgilidir. Dil ve düşünmenin dünya kurucu özelliğini gündeme getiren Nietzsche, sahip olduğumuz dil ve düşünmenin şimdiye dek sadece çileci ideal tarafından bize verildiğini ileri sürer. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre insanlık temel bir çıkmaz içerisindedir. Dünyanın kendi başına olduğu hâliyle bilinmesinin mümkün olmadığını ve insanın her daim bir takım koşullardan, perspektiflerden yola çıkarak bir dünya yorumuna ulaştığını ileri süren Nietzsche için asıl endişe verici olan durum, bu koşulların şimdiye dek sadece *çileci idealin/ahlakın* elinde olması ve onun tarafından yönetilmesidir.

O hâlde Nietzschc iki temel *belirlenimi* gündeme getirir. Birincisi; bir takım koşullar, belirlenmişlikler, perspektifler dışında insanoğlu için bir dünya, yaşam ve varoluş olanaksızdır. İkincisi; bu koşullar şimdiye dek sadece çileci ideal ve ahlak tarafından sağlanmıştır. O hâlde felsefe yapma tarzımızı radikal bir şekilde dönüştürmeyi öneren Nietzsche'nin asıl amacı bu ikinci belirlenimi değiştirmek ve böylece insanlığı bütünüyle farklı bir *yaşam şekline* sevk etmektir. Bunun için Nietzsche açık bir şekilde yeni bir dilin ve düşünmenin *yaratılması* gerektiğini savunur. Yani Nietzsche bizzat yaşamla, dünyayla kurduğumuz ilişkiyi belirleyen *değerleri* ve *koşulları* değiştirmek ister. Felsefenin, *yeni değerler yaratma etkinliği* olarak kurgulanmasının esas anlamı tam da burada kendisi belli eder. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Nietzsche bu uğurda, insan tipinde bir değişiklik ileri sürmüştür. Şimdi ise tüm saldırısını çileci ahlaka yönlendiren Nietzsche, felsefeyi bu idealden kurtarmak için çabalamaktadır.

Nietzscheci yoruma göre dünyaya ilişkin yorumlarımızı belirleyen dilsel yapı, çileci ahlaka ait olduğu sürece felsefe de bu çileci idealin bir görünüşü olmak durumunda kalır. O hâlde çileci idealin ve ahlakın şimdiye dek yeryüzünde ne-

den rakipsiz kaldığını anlamak artık mümkündür. Bu ideal insanlığın tüm değerlerini, ürünlerini, başarılarını, dilini ve düşüncesini kendisinde toplamıştır. Bu sebeple hâli hazırda ne Batı felsefesi, ne bilimler ne de sanat çileci ahlaka bir cevap olma özelliği taşıyabilir. Bu yüzden Nietzsche her şeyden önce, bütün bir Batı medeniyetine hâkim olan bu ahlakın ne anlama geldiğini analiz etmemiz gerektiğini düşünür. Çileci ahlakın içerimleri gün yüzüne çıkarılmadan ve hakiki anlamı gösterilmeden bu ahlaka bir alternatif bulmanın imkânsız olduğunu fark eden Nietzsche, bir değer olarak ahlakı problem hâline getirir, yani diğer bir deyişle insanın bu en önemli ve belirleyici *değerini yeniden değerlendirir.*

1. *Çileci İdeal*

Nietzsche'nin temel iddiası ahlakın, yani çileci ahlakın ve idealin, tarih boyunca felsefeye öncel olduğuna ilişkindir. Ona göre en azından tarihsel süreç açık bir biçimde bunu göstermektedir. Batı felsefesinin, kendisini en fundamental faaliyet olarak görmesi ve her tür etkinliği öncelediğini iddia etmesi ona göre tam bir kuruntudur. Batı felsefesi Nietzsche'ye göre ancak belirli bir ahlakın sonucu olarak ortaya çıkabilmiştir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre felsefe bir sebep, bir ilk başlangıç değil tam tersine sadece bir *sonuç olarak* ele alınabilir. Felsefe, *sürünün* sahip olduğu çileci eğilimin ve yaşam düşmanlığının bir ürünüdür. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre felsefe sadece bir yan etki, bir maskeleme aracı, bir belirti olarak incelenebilir. İşte tam da bu yüzden Nietzsche, felsefeyi bir sonuç olmaktan kurtarıp bir *sebep*, bir *ilk hareket* olarak kurgulamaya çalışır ve felsefeye hep olmak istediği şeye dönüşme fırsatı vermek ister. Nietzsche ile beraber felsefe gerçekten de *koşullara*, yani her tür değerlendirmemizi mümkün kılan *değerlere* ilişkin belirleyici bir faaliyet hâline gelir. Oysa Batı felsefesi ona göre her zaman

çileci ahlak tarafından belirlenmiş ve onun kontrolü altında olmuştur. Felsefeyi, ahlaki bakış açısından kurtarıp özgürleştirmek niyetinde olan Nietzsche, böylece ahlak ve felsefe ilişkisini yeni baştan düzenleme imkânına kavuşur. Fakat bunu yapabilmek için Nietzsche, Batı felsefesinin nasıl ve ne şekilde çileci idealin yaşam dünyasında filizlendiğini göstermelidir. Ahlakın soykütüğünü çıkarmaya gayret eden Nietzsche felsefenin nasıl olup da ahlakın bir görünümü hâline geldiğini aydınlatmaya çalışır.

Nietzsche'ye göre çileci ideal ya da ahlak daha önce de söylendiği üzere insanın yeryüzünde elde ettiği yegâne *başarı* olarak karşımıza çıkar. Nietzscheci yoruma göre çileci ideal, insanın dünyayla girdiği ilişkiyi tümüyle üstlenmiş ve bu ilişkinin yegâne belirleyicisi hâline gelmiştir. Var olabilmek için, dahası bir yaşam dünyasına sahip olabilmek için, yaşamın kendisiyle bir bağ kurmak zorunda olan insan, bunu ancak çileci idealin önderliğinde gerçekleştirebilmiştir. Bu yüzden çileci ideal insanlığın yegâne hayata tutunma kaynağı, koşulu ve değeri olmuştur. İnsanlığa bir anlam ve amaç verebilecek başka bir değerin yokluğunda çileci ideal gerçek gücünü gösterir. Nietzsche'ye göre insanlığın bütün bir geçmişi ve geleceği bu idealin yönetimi altına girmiştir. Fakat çileci ideal, insanı hayatta tutma pahasına bütünüyle hastalıklı bir varlığa dönüştürmüştür. Yine de en kötü amaç, en hastalıklı yönelim bile esas olarak anlamsızlıktan, amaçsızlıktan ve yönelimsizlikten iyidir (KSA 5: 339; GM III, 1). Çileci ideal Nietzsche'ye göre gücünü işte tam da bu durumdan alır. Bu ideale göre: "Yaşam bir çile ve hastalıktır. Tek kurtuluş, ahlaklı bir tutum ile yaşama sırt çevirmek ve hakiki olan başka bir öte-dünyaya ulaşmaya çabalamaktır."

Çileci tutum yukarıda da gösterildiği üzere rahip tipi tarafından insanlığın kurtuluşu için ileri sürülmüş ahlaki bir idealdir. Sürü insanının yaşam karşısında yaşadığı çöküntüye ve zayıflığa, bir ilaç olmak için icat edilen çileci tutum *insanın istemesini* kurtarma görevi üstlenir. Batı felsefesinin

aldığı yönelim de işte çileci idealin bu eğiliminde kendisini açıkça belli eder. Nietzsche'ye göre insan mevcut hâliyle ancak çileci bir ahlak ile yeryüzünde yaşamını sürdürebilme gücünü bulmuştur. Peki, bu niye böyledir? Daha doğrusu, insanın *istemesini* kurtarmak ne anlama gelir?

Bu noktada Nietzsche yorumcusu Bryan Leiter'in yorumu bize yardımcı olabilir. Ona göre Nietzsche temel bir takım kabuller üzerinden iş görmektedir. Buna göre Nietzsche her şeyden önce, insanı acı çeken varlık olarak ele alır. Bu onun en temel kabullerinden birisidir (Leiter, 2002: 256). Nietzsche, insanın temel olarak bir takım arzuların, isteklerin doyurulması peşinde koştuğu için acı çektiği fikrini Schopenhauer'dan devşirmiştir. Fakat Nietzsche'ye göre acı sadece bununla sınırlı değildir ve çok boyutlu bir durum sergiler. Acı bizzat kişinin zayıflığından kaynaklandığı gibi, aynı zamanda zalimliğin içselleşmesi ve doğrudan bireyin kendisine yönelmesiyle de ortaya çıkabilir. Acı aynı şekilde toplumsal düzenin kendisinden kaynaklanabilir ya da bizzat kişinin kendi varoluşunun anlamı sorusu karşısında hissettiği çaresizlik neticesinde de meydana gelebilir. Kısaca acının birçok kaynağı ve sebebi olabilir. Burada Nietzsche, acı olgusunun esasında çok belirleyici olduğunu düşünmez. Evet, insan temelde acı çeken *eksik* bir varlıktır, fakat o aynı zamanda bu acıyı yüklenme ve üstlenme gücüne de sahiptir. Kısaca, insan acıya katlanabilir ve dayanabilir. O acı ile birlikte yaşayabilir. Nietzsche'ye göre kişi için asıl dayanılmaz ve katlanılmaz olan şey, acının sebepsiz ve nedensiz olmasıdır. O hâlde insan Nietzsche'ye göre, yok yere acı çekme durumuna katlanamaz. Çünkü kişi, acının sebep olduğu olumsuz duyguyu boşaltacak bir kaynak arar. Acının doğurduğu duyguyu, hıncı ve nefreti boşaltamadığında kişi kendi kendisini tüketme ve yok olup gitme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Peki, insan bu hıncını ve öfkesini nasıl boşaltabilir? Kısaca acısının kaynağında ne vardır? Nietzsche'ye göre çileci ideal tam da bu noktada devreye girer ve insanın çektiği

acıya bir *anlam* vererek insanları yaşamaya devam etmeleri için ayartır. Böylece insan acı çekmesine rağmen arzu etmeye ve istemeye devam eder. Neticede çileci ideal böylelikle insan istemesini kurtarmış olur (Leiter, 2002: 260).

Fakat bu süreç insanlık için hiç de olumlu sonuçlanmamıştır. Çileci idealin sağladığı çözüm Nietzsche'nin deyişi ile insanlığı ve yeryüzünü daha da hasta hâle getirmiştir. Kişi daha önce de gösterildiği üzere rahip tipinin devreye girmesiyle, yaşadığı acının ve çöküşün sebebinin kendisi olduğunu öğrenir. Yani acının kaynağında bizzat kişinin kendi varoluşu yer alır. Böylece kişi, acının doğurduğu, *hıncı* ve *nefreti* boşaltabilecek bir kaynak bulur. Neticede düşmanın, kendisi olduğunu öğrenen kişi; böylece kendisiyle, yani varoluşu ile bir kavgaya tutuşur. Çileci ideale göre suçlu olan kişinin kendi varoluşudur.

Çileci idealin kişiye öğretti şey esasında acının *anlamıdır*. Bu anlam ise bizzat varoluşun kendisine işaret eder. Bu öğretiye göre insan sadece *var* olduğu için acı çeker. Böylece *var olmanın* kendisi acı çekmeye indirgenir ve çileci ahlak tarafından alt edilmesi gereken bir düşman, bir hastalık olarak yorumlanır. Schopenhauer'da, *var olmak*, yani doğmak suçların en büyüğü olarak gösterilirken kast edilen tam olarak budur. Nietzsche'ye göre insan çileci ideal ile birlikte anlamsızlıktan kurtulurken aynı zamanda *varoluşa* düşman olmuştur. Yaşadığı acının sebebini aynaya baktığında gören kişi, çileci idealin bu yönlendirmesiyle kendisini suçlu, günahlı, eksik ve esasında hiç olmaması gereken bir varolan olarak algılar. Durum böyle olunca kişi, yaşamdan ve yaşamın getirdiklerinden olabildiğince uzak durmaya çalışır, kendi bedensel ve varoluşsal eğilimlerini bastırmaya, yani kısaca *çilekeş* bir yaşam sürmeye gayret eder. Bu gayreti sarf etmese bile, sahip olduğu eğilim ve arzulardan dolayı suçluluk ve vicdan azabı duyar ve neticede kendi varoluşuna düşman olur. Durum öyle bir hâl alır ki, bizzat yaşamak ve var olmak kişi için en büyük suç hâline gelir. "Keşke hiç var ol-

masaydım." sözü esasında çileci idealin hiçbir zaman kişiye söyletmediği fakat her defasında ima ettirdiği bir husustur. Böylece çileci ideal, sonuçta Nietzsche'ye göre bir *hiçliği isteme* öğretisine dönüşür. Yaşamı reddetmek suretiyle kişiyi yaşamaya ayartan çileci ideal onu tam bir çöküşe sürükler. Neticede bu idealin paradoksal kurgusuyla kişi, *istemeye istemeye* ister, *yok ola ola* var olur. Nietzsche'nin deyişi ile dünya bir tımarhaneye ve yeryüzü de gezegenlerin en çileli olanına dönüşür (KSA 5: 362; GM III, 11). Fakat kişi, kendi varoluşu için başka bir anlam bulamadığından ve acısının başka bir sebebi de kendisine gösterilmediğinden, kaçınılmaz bir şekilde benliğini çileci ahlaka teslim eder. Çünkü bu ideal, insanın çektiği acıya bir *anlam* veren, dahası kişinin acısını ve hıncını bir şekilde yönlendiren tek öğretidir. Kendisini çileci ideale teslim eden insan, yeryüzünde bir *anlam* kazanır ama bu *anlam* bütünüyle paradoksal, hastalıklı ve çarpıktır. Çok daha önemlisi bu *anlam* insanlığı yavaş yavaş bir çöküşe ve yok oluşa götürmektedir. Nihilizm en tekinsiz misafir olarak kendisini tam da bu bağlamda gösterir. Nihilizm esasında şu duruma işaret eder: Çileci idealin verdiği *anlam* yavaş yavaş bir *anlamsızlığa* bürünmektedir. Hâkim değerler, öte dünyacı idealler ve aşkın hakikatler güvenilirliklerini kaybetmektedirler. Böylece insan, varoluşa ilişkin soruya artık bir yanıt bulamaz hâldedir. Çünkü insanın istemesi bir *hiçliği istemeye* dönüştürülmüştür (KSA 5: 412; GM III, 28).

Daha önce de dile getirildiği üzere Nietzsche felsefe ile asketik/çileci ideal arasında koparılamaz bir bağ olduğunu düşünür. Çileci ideal felsefenin doğuşunda çok önemli bir rol oynar. Nietzsche'ye göre tarihsel araştırmalar dahi felsefe ile çileci ideal arasında sıkı ve yakın bir ilişki olduğunu bize gösterir (KSA 5: 356; GM III, 9). Bu ilişki özellikle çileci idealin yaşamı algılayış tarzında daha net bir biçimde belli olur. Buna göre çileci ideal yaşamı başka bir varoluşa giden köprü olarak ele alır. Üstelik yaşamın kendisi, eylem vasıta-

sıyla düzeltilmesi gereken bir hata olarak görülür (KSA 5: 362; GM III, 11). Nietzsche'ye göre Batı felsefenin işlevi tam olarak *bu çileci algılara* ilişkin bir öğreti ortaya koymaktır. Görünüş ile gerçeklik, beden ile zihin, özne ile nesne gibi kavramlar arasındaki ikilemden güç alan metafizik kavrayış, bir ögenin diğerini belirlemesi ve üzerinde tahakküm kurması ile iş görebilmiştir (KSA 5: 16; JGB 2). Bu belirleme ve tahakküm ise sadece çileci idealin yönlendirmesiyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda, yaşamın kendisi bir görünüş olarak ancak başka bir öte/metafizik gerçekliğin soluk kopyası olarak algılanır. Metafiziğin, görünüş karşısında gerçekliğe önem vermesinin ve esasında en baştan böylesi bir düalizm yaratmasının altında, çileci ahlakın; yaşamı eksik, hatalı ve de var olmaması gereken bir süreç olarak görmesi olgusu bulunur. Yani metafizik kavrayış, ancak çileci ahlakın yaşamı aşağılayan, küçük gören tutumunun bir sonucu olarak mümkün olabilmiştir ve yine ancak bu tutum, görünüşü gerçekliğin ikincil bir suretine dönüştürmüştür. Batı felsefesindeki metafiziksel eğilimin altında o hâlde temel çileci bir öge yatmaktadır. Aynı şekilde aklın yüceltilmesi ve diğer taraftan bedensel olan arzu, istek ve tutkuların mahkûm edilmesi de, insan varoluşunu temel bir hata olarak gösteren çileci ahlakın ürünüdür. Bedensel eğilimlerin kötü ve günahkâr olarak tasvir edilmesi ve akıl ile bu eğilimlerin kontrol edilebileceğinin düşünülmesi felsefeye Sokrates'ten beri hükmetmektedir. Varoluşun, akıl vasıtasıyla düzeltilmesi ve düzenlenmesi yine çileci idealin temel bir projesi olarak karşımıza çıkar. Tüm bu sebeplerden dolayı, felsefenin hakiki bir dünya kurgulamaya çalışmasının ve aklı belirleyici bir ögeye dönüştürmesinin temelinde çileci olan ahlaksal bir eğilim yatmaktadır. Fakat bu durum sona ermemiştir ve çileci ideal hâlâ felsefenin mümkün olmasını sağlayan koşulları belirlemeye devam eder. Bu koşullar var oldukça da Nietzsche'ye göre gerçek bir filozofun ortaya çıkması son derece güçtür (KSA 5: 361; GM III, 10).

Ahlakın Batı felsefesindeki belirleyici rolüne vurgu yapan Nietzsche, felsefenin bu bakımdan iyinin ve kötünün ötesine geçmesi gerektiğini ileri sürer. Şimdiye dek çileci ahlakın *iyi* ve *kötü* kavrayışları tarafından koşullanan Batı felsefesi (örneğin akıl, bilgelik, hakikat, gerçeklik, sonsuzluk vs. *iyidir*; oysa diğer taraftan beden, arzu, görünüş, duygular, gelip geçicilik vs. *kötüdür*), Nietzsche'ye göre geleceğin filozoflarının elinde geçireceği dönüşümle birlikte, bizzat kendi *iyi* ve *kötü*sünü yaratacak duruma gelecektir. Bu nedenle Nietzsche'ye göre felsefe etkinliği ve filozof; çileci idealin/ahlakın üstesinden gelebilmek için iyinin ve kötünün ötesinde olabilmelidir. Bu anlamda bu *yeni* felsefe, çileci ahlaka bir alternatif olduğunu gösterebilmelidir. Oysa *çileci ideal* şimdiye kadar gerçek bir rakibe sahip olamadığı için hep galip gelmiştir (KSA 6: 353; EH, *Genealogie der Moral*). Modern bilim ve modern felsefe bile bu ideale bir rakip olamamıştır. Çünkü hem bilim hem de felsefe sadece çileci idealin belirlediği amaçlar doğrultusunda faal olmuşlardır. Bu yüzden Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde özellikle modern bilimin neden bir şekilde çileci kalmaya devam ettiğini inceler. Bu inceleme bizi en nihayetinde *hakikate* ve *koşulsuz hakikat istemine* ilişkin daha ileri bir araştırmaya sevk edecektir. Böylelikle Batı felsefesinin tam da özünde yer alan ve Nietzsche'nin mutlak anlamda aşılmasını salık verdiği bir mesele gün yüzüne çıkacaktır.

Nietzsche'nin, bilimsel faaliyeti *çileci* görmesi ilk başta bir şaşkınlık uyandırır, fakat Nietzsche bugün icra edildiği hâliyle bilimlerin (*Wissenschaften*) çileci idealin bir görünüşü olduğu konusunda ısrarcıdır (KSA 5: 397; GM III, 23). Oysa pozitif bilimlerin iddiasına göre yeryüzü esasında, her tür metafizik, öte-dünyacı ve teolojik imalardan uzak bir şekilde açıklanabilir. O hâlde nasıl olur da görünürde her tür öte-dünyacı, metafizik ve teolojik içerimleri dışlayan bilimler *çileci* olabilir? Bilim ile çileci kavrayış arasında bağlantı nerede yer alır? Bunu anlayabilmek için bilimsel kavrayışın

işleyişine bir göz atmak gerekir. Bilim kuşkusuz Yeni Çağ ile birlikte devasa atılımlar ortaya koymuş ve kendi iddiasına göre hiçbir metafiziksel ögeye başvurmadan evrenin şifresini, gözlemlenebilen ve teyit edilebilen teoriler vasıtasıyla adım adım çözmeye başlamıştır. Buna göre Ortaçağın tanrısına duyulan ihtiyaç neredeyse bütünüyle azalmıştır. Artık evren bir tanrı fikri olmadan da açıklanabilir hâldedir. Nietzsche'ye göre işte bilimin bu sözde *seküler* ve *ateist* bakışı neticesinde, bilim çileci ideale yönelik en büyük alternatif olarak görünmüştür. Fakat Nietzsche'nin iddiasına göre bu hâliyle bile bilim, olsa olsa asketik/çileci idealin en genç ve asil biçimidir (KSA 5: 397; GM III, 23). Peki, bu nasıl olabilir? Tüm bilimsel atılımlar, keşifler, icatlar ve açıklamalar nasıl olur da çileci, öte-dünyacı, yaşam-karşıtı ideali ortadan kaldırmaz? Nietzsche bilimsel bakışın bir çözüm olamayacağını çünkü bu bakışın, *insan varoluşunun anlamı* hakkında hiçbir şey söylemediğini iddia eder. Bilimsel keşifler ve icatlar, *çileci idealin* yerine kesinlikle bir şey ikame etmezler, aksine onlar vasıtasıyla insanın varoluş problemi daha da derinleşir. Yaşamın, varoluşun ve bireyin anlamı sorusu bilime bütünüyle yabancıdır. Bu durum kendisini bilimsel bakış açısına teslim eden kişiyi daha içinden çıkılmaz bir varoluşsal krize sürükler. Bilim, "İnsana ne gerek var?" sorusundan habersizdir. Oysa bu Nietzsche'nin gösterdiği gibi en temel sorudur. Kişi kendi varoluşunun ne anlama geldiğini, bilime başvurarak çözemez. Nietzsche bu mesele ile ilgili olarak şu çarpıcı ifadeleri kullanır:

> Teoloji temelli astronominin mağlup edilmesi gerçekte, bu [çileci] ideale yönelik bir mağlubiyet anlamına mı gelir? Böylece, belki insan kendi varoluşuna ilişkin bilmece söz konusu olduğunda, aşkın çözümlere (*jenseitigkeits-Lösung*) daha mı az ihtiyaç duyar? O zamandan beri, şeylerin görünen düzeni içerisinde bu varoluş kendisini artık daha rastlantısal, daha başıboş daha vazgeçilebilir olarak ele almıyor

> mu? İnsanın kendini küçültmesi (*die Selbstverkleinerung*), bu kendini küçültmeye ilişkin istemi, Kopernik'ten beri önlenemez bir ilerleme içinde değil mi?... Kopernik'ten beri insan, baş aşağı olan bir yola sevk edilmiştir- o gittikçe hızlı bir şekilde merkezden dışarıya doğru yuvarlanmaktadır- nereye? Hiçliğe mi? Kendi hiçliğinin delik deşik eden duygusuna mı? Hadi öyle olsun! Bu tam da -eski ideale?- giden yolun kendisidir. (KSA 5: 404; GM III; 25).

Nietzsche'ye göre bilimsel ilerleme, çileci ideale alternatif olmak bir yana, tam tersine çileci ideale olan *ihtiyacı* daha güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Yeni Çağ'ın, nihilizme düşmüş bireyi bunun en iyi göstergesidir. Modern dönemde insanın tüm bilimsel ilerlemeye rağmen kendisini git gide daha yalnız, tecrit edilmiş ve anlamsız hissetmesinin sebebi, bilimlerin 'insan varoluşunun anlamı' meselesine hiç ilgi göstermemesidir. Bilimsel yaklaşım, evrenin işleyişi hakkındaki gizemleri bir bir çözerken ve her tür metafizik ögeyi dışarıda bıraktığını ilan ederken, insanın durumunu daha da trajik hâle getirir. İnsan neden ve niçin var olduğuna ilişkin soruya artık hiçbir yanıt bulamaz olur. Böylece bilim sayesinde metafizik kuruntudan *özgürleşen* insan, şimdi çok daha vahim bir durumla karşı karşıyadır. Eğer bilimin iddia ettiği gibi metafiziksel, teolojik yargılar bir illüzyondan ibaretse, yaşama ve varoluşa *anlamını* verecek olan nedir? Kuşkusuz bilim bu anlamı vermekten yoksundur. O sadece evrenin işleyişine ilişkin sırrı açığa çıkartmak ister. Bilim bu bakımdan her tür değer ve anlam sorusunu dışarıda bırakır. Nietzsche'ye göre bilimin o hâlde en büyük eksiği *değer yaratacak* bir etkinlik olmamasıdır ve tam da bu yüzden çileci ideal karşısında hiçbir şansı yoktur (KSA 5: 402; GM III, 25). Sonuçta bilim; insana yön verecek, bir yaşam dünyası kurgulayacak ve bir anlam ortaya koyacak *değerler* yaratmak konusunda noksan kaldığı için çileci ideale asla rakip olamaz. Bilim her ne kadar metafiziksel ögeleri, öte dünyacı

unsurları sözde saf dışı etse de, insan varoluşu hâlâ bir anlam arayışındadır. Bu arayışa yanıt verebilen yegâne öğreti de hâlâ çileci idealin kendisidir.

Nietzsche'ye göre teolojik ve metafiziksel ögeleri saf dışı bırakmak ve insanı onlardan arındırmak insanın onlara duyduğu ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Bilimin çıkmazı bu anlamda, insanın varoluşsal sorunlarına sessiz kalmasıdır. Dolayısıyla bilim, görünürde çileci idealleri dışlarken, özünde onlara ilişkin ihtiyacı daha da körükler. İnsan her bilimsel keşifle birlikte çileci ideallere biraz daha fazla bağlanma gereği duyar. Bilimin şimdiye dek insanın varoluşsal anlamı için mevcut olan yegâne yanıtı (metafiziksel ve teolojik yanıtı) saf dışı bırakması insana bir çözüm değil tam tersine bir çözümsüzlük sunmuştur. Neticede bir değeri ortadan kaldırdığınızda yerine yenisini ikame etmeniz gerekmektedir. Fakat bilimin işi, hiçbir zaman yeni değerler yaratmak olmamıştır. Olgusal temeli olan yargılara bel bağlayan bilimsel yaklaşım, insanın varoluş amacına ilişkin ancak biyolojik bir takım yanıtlar sunabilir ki, bu da insanı sadece hayvansal bir varoluşa indirger. Bu açıklamanın yeterli olmadığı aşikârdır ve varoluşun anlamı ve değeri sorusu insan için hâlâ bir problem olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu soruya yanıt arayan insan kaçınılmaz bir şekilde kendisini yine çileci öğretilere teslim eder. İşte tam da bu sebeple Nietzsche açısından bilimler ve bilgiye aşırı değer veren her tür etkinlik kaçınılmaz şekilde çileci idealin bir destekçisine dönüşür.

Bu bakımdan Nietzsche'ye göre çileci ideali yadsımak yetmez, önemli olan ona alternatif olabilecek yeni bir *değer* yaratmaktır, ki bilim tam da bu noktada başarısız olmuştur. O hâlde yeni değerler yaratmaktan aciz olan her etkinlik kendisini peşinen çileci idealin hükümranlığına teslim eder. Bu aslında sadece bilim için değil fakat felsefenin kendisi için de geçerlidir. Nietzsche'ye göre felsefe mevcut değerleri, yürürlükte olan ahlaksal yapıyı temellendirmek dışında

başka bir şey yapmadığı müddetçe kaçınılmaz bir biçimde çileci ahlakın sözcüsü hâline gelir. Nietzsche'nin felsefeyi yeni baştan *değer yaratan* bir faaliyet olarak kurgulamak istemesinin temel sebebi, mevcut tüm değerleri kendisinde barındıran çileci ideale bir alternatif sunmaktır. Oysa bilimler ve geleneksel felsefe, mevcut hâlleriyle *çileci ideali* daha da güçlendirmek dışında bir şey yapmamışlardır. Neticede her iki etkinlik *değer yaratma* ediminde yetersiz kaldığı için insanlık tüm umudunu paradoksal şekilde yine çileci ideale bağlamıştır.

Nietzsche'ye göre Batı felsefesinin ve bu felsefede köklenen modern bilimlerin en temel hatası *hakikate* ilişkin sergilemiş oldukları koşulsuz bağlılıktır. Nietzsche Batı felsefesinin bir *hakikat istemi* olarak cereyan ettiğini ve bu istemin, felsefeden kopan bilimlerde farklı şekillerde de olsa var olmaya devam ettiğini ileri sürer. Hakikat istemi Nietzsche'ye göre Batı felsefesini belirleyen en temel unsurlardan birisidir. Fakat işte hakikat istemine ve hakikate yönelik sergilenen bu koşulsuz bağlılık, felsefenin çileci ideale teslim olmasına sebep olmuştur. Çünkü ona göre hakikate ilişkin istem bizzat çileci idealin ve mevcut ahlakın ürünüdür. Bu yüzden Nietzsche'ye göre felsefe ve bilimler kendilerini bir hakikat arayışında tanımladıkları müddetçe çileci idealden kurtulmaları mümkün değildir. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre hakikat ve de hakikat istemi kesinlikle sorunsallaştırılmalıdır. Onun deyişi ile *hakikatin değeri* sorgulanmalıdır. Bu sorgulama özellikle, Nietzsche tarafından felsefede ortaya konulmak istenen yeni başlangıç için muazzam bir öneme sahiptir. Çünkü Nietzsche'ye göre felsefe ancak kendisini bir hakikat arayışından kurtarıp, yaşamla ilgisinde ortaya çıkan bir değer yaratma etkinliği olarak kurgulayabildiğinde yeni bir başlangıca sahip olabilir. Bu başlangıç, felsefenin *hakikatten* ve bir *hakikat arayışından* vazgeçmesini öngörmektedir.

2. *Hakikatın Değeri*

Klasik Batı felsefesinin ve bilimlerin *değer yaratıcı* olamaması ve aynı zamanda bir *değere* fazlasıyla önem vermeleri Nietzsche'ye göre felsefenin yeniden başlayabilmesinin önünde duran en önemli engellerdir. Fazlasıyla önem verilen bu temel *değer* Nietzsche'nin gözünde *hakikattir*. Buna göre felsefe ve bilimler; *hakikate*, özellikle de *koşulsuz hakikate* yönelik büyük bir inanç ve bağlılık beslemektedirler. Bu iki etkinliğin bizatihi varoluş sebebi *hakikatin* araştırılması ve keşfedilmesidir. Bilimler kendi tarihleri boyunca; *fiziksel* dünyanın (yani gözlemlenebilen evrenin) hakikatini ne pahasına olursa olsun ortaya çıkarmaya çalışırken, Batı felsefesi de bu fiziksel dünyanın temellerini meydana getiren *metafiziksel* dünyanın hakikatini keşfetmeye yönelmiştir. Nietzsche'ye göre *değer yaratma* noktasında sıkıntı yaşayan ve aslında birbirine kökten bağlı olan bu iki etkinlik türünün *çileci ahlaka/ideale* boyun eğmesine neden olan şey, onların *hakikate* ilişkin sergiledikleri âdeta koşulsuz bağlılıktır. O hâlde bir önceki bölümde dile getirilen bu iki etkinliğin *temel sorunu*, onların hakikat konusunda sergiledikleri dogmatik tavra bağlanmaktadır. Çünkü hakikate yönelik sergiledikleri koşulsuz istem, hem bilimi hem de Batı felsefesini çileci idealin bir görünüşü hâline getirmiştir. Nietzsche'nin deyişiyle; felsefe ve felsefenin kendisinde köklenen bilimler, bir hakikat araştırması olarak işlev gördükleri ölçüde, yani bir *değer* olarak hakikate aşırı derecede önem verdikleri sürece, *çileci ideale* rakip olamazlar (KSA 5: 399; GM III, 24).

Nietzsche tüm bu sebeplerden dolayı hakikatin ve hakikate ilişkin istemin problemleştirilmesi gerektiğini düşünür. Yani bir *değer* olarak hakikat *yeniden değerlendirilmelidir*. Bilindiği üzere değerlerin yeni bir değerlendirmesini yapmak, Nietzsche'nin zaten baştan beri temel felsefi projesidir. Batı felsefesinin temelinde bulunan ve ona can veren unsur olarak *hakikat* kavramı ve *hakikat istemi* sorgulanmadığı

sürece; felsefenin başka temeller üzerinde kurgulanarak yeni bir başlangıca sahip olması ve Nietzsche'nin hayal ettiği gibi *değer yaratıcı* bir faaliyet olarak çileci ideale rakip olabilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan felsefenin hakikat ile olan ilişkisi, felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan eden bilim dallarına da sirayet etmiştir. Görünüşte felsefeden ayrı bir tutum içinde olan bilimler, temelde ise felsefenin belirlediği plan ve program dâhilinde faaliyet göstermektedir. Diğer bir deyişle, yöntemleri ve araçları farklı da olsa, neticede doğa bilimleri de hakikatin ve bilginin peşinde koşan etkinliklerdir. Dolayısıyla Antik Yunan'dan beri felsefi araştırmanın temel motivasyonu olan *hakikat istemi* aslında bilimlerin de temel motivasyonudur.

Felsefe Nietzsche'ye göre hakikat ile koparılamaz bir bağa sahiptir. Ona göre Batı felsefesi hakikatsiz yapamaz. Bu da felsefenin bir hakikat araştırmasında köklendiğine işaret eder. Batı felsefesine yön veren, onun gelişimini belirleyen, her şeyden önce felsefe gibi bir etkinliğin ortaya çıkmasına sebep olan şey; kişinin (filozofun) hakikati keşfetme arzusu, ihtiyacı ya da istediğidir. Nietzsche işte tam da bu noktadan hareketle hakikati bir değer olarak problemleştirmeye çalışmaktadır. Fakat bu zannedildiğinden çok daha zordur, çünkü Nietzsche'nin fark ettiği gibi *hakikat*, felsefenin kutsalıdır. Felsefede her şey onun için, onun uğruna yapılır. Hatta öyle ki filozoflar, Sokrates örneğinde olduğu gibi hakikat uğruna yaşamlarından vazgeçebilmektedirler. Eğer bir *değer skalası* yapılsaydı hakikat bu hiyerarşik düzende tartışmasız bir şekilde en üstte yer alırdı. Böylece geri kalan her şey ona göre düzenlenir ve biçimlenirdi. Bu sebeple Nietzsche'ye göre hakikat ve hakikat istemi, hiçbir filozof tarafından bir problem hâline getirilememiştir. Tam tersine bütün filozofların hedefi ne pahasına olursa olsun hakikate ulaşmak olmuştur. Bu konu ilgili olarak *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile Nietzsche şunları söyler:

> Bizi daha birçok tehlikeye ayartacak olan şu hakikat istemi; şimdiye dek tüm filozofların kendisinden saygıyla söz ettiği şu meşhur hakikatçilik: Başımıza ne sorunlar açtı şu hakikati isteme! Ne acayip, feci, şüpheli sorular! Bu, zaten çok uzun bir hikâyedir –ve yine de henüz başlamış gibi görünmüyor mu? En sonunda artık güvenemez olduğumuzda ve sabrımızı yitirdiğimizde; aceleyle sırt çevirmemizde hayret edilecek ne var? Bu Sfenks'ten soru sormayı öğrenmedik mi biz? Kimdir aslında burada bize soru soran? Nedir aslında içimizde hakikati isteyen?- Gerçekten de, bu istemin kökenine ilişkin sorunun önünde uzunca bir süre durduk, –ta ki en sonunda çok daha temel bir sorunun önünde tamamen durana kadar. Biz bu istemin değerini sorguladık. Diyelim ki, hakikati istiyoruz: Peki niye hakikatsizliği değil? Ya da belirsizliği? Hatta bilgisizliği?- Hakikatin değeri problemi çıktı önümüze- ya da biz miydik bu problemin önüne çıkan? Aramızdan Oedipus olan kim burada? Kim Sfenks? Görünen o ki bu, sorular ve soru işaretlerinin bir buluşma yeridir.- Ve inanır mısınız, sonunda bize öyle geliyor ki sanki bu sorun şimdiye kadar hiç dile getirilmedi- Sanki ilk kez bizim tarafımızdan görünüp kavranıyor, ona cesaret ediliyor? Çünkü onunla birlikte bir tehlike mevcuttur ve belki bu tehlikeden daha büyüğü de yoktur. (KSA 5: 15; JGB 1)

Görüldüğü üzere Nietzsche hakikate ilişkin istemin şimdiye dek sorgulanmadığını dile getirir. Batı felsefesinin kurucu unsurlarından birisi olan hakikat isteminin Nietzsche'ye kadar hiçbir filozof tarafından sorgulanmasının sebebi esasında oldukça açıktır. Filozoflar, Batı felsefesinin düzlemi içerisinde yer aldıkları müddetçe bu düzlemin ilkelerine tabi olmak durumundadırlar. Bu düzlemin temel ilkelerinden birisi olan hakikat ve hakikat istemi bu bakımdan, her şeyden önce zaten filozof olmanın ve felsefe ile uğraşmanın temel koşuludur. O hâlde söz konusu edilen bu düzlemde nefes alıp veren bir filozofun, en nihayetinde bu düzlemi yıkacak

ve kendi yaptığı işi geçersiz ve anlamsız kılacak bir etkinlik içerisinde olması beklenemez. Platon'dan Schopenhauer'a kadar tüm filozoflar içerik, üslup, tarz ve dil bakımından sahip oldukları farklılıklara rağmen esasında sadece varolduğunu düşündükleri bir hakikatin araştırması ve keşfi ile meşgul olmuşlardır. Bu sebeple 'hakikat araştırması'nın bir problem olarak görülmesi, bildiğimiz anlamda felsefenin işleyişine ölümcül bir darbe vuracağı aşikârdır. Dolayısıyla klasik filozoflardan, hakikatin değerine ilişkin bir sorgulama gerçekleştirmelerini beklemek bütünüyle boşunadır. Fakat tahmin edileceği üzere Nietzsche Batı felsefesini tam da bu noktadan vurmayı hedeflemektedir.

Şimdi Nietzsche'ye göre varsayımsız bir bilgi etkinliği söz konusu olamaz (KSA 3: 57; FW 575). Bu her tür hakikat iddiası için de geçerlidir. Her hakikat şöyle ya da böyle bir takım koşullanmışlıklar içerisinde ifade edilir. Bu bilim, din, sanat ve felsefenin kendisi için de geçerlidir. O hâlde her etkinlik kaçınılmaz bir şekilde bir takım temellere ve varsayımlara dayanmaktadır ki, bu varsayımlar o etkinliğin bizzat varolmasını mümkün kılar. Yani her etkinlik tartışmaya açık *olmayan* belli kabuller ve varsayımlar üzerinden icra edilmektedir. 'Hakikate ilişkin koşulsuz bir istem' de esasen Batı felsefenin en temel varsayımıdır. Batı felsefesi tam da bu varsayımın üzerine kurulmuştur. O hâlde 'hakikat istemi' felsefenin âdeta *sine qua non*udur. Bu sebeple Batı felsefesi 'hakikate ilişkin yönelimini' sorguladığı andan itibaren kendini feshetmek durumunda kalır. Kendini varoluşunu mümkün kılan kabullere ve varsayımlara ilişkin bir soruşturma o etkinliğin köksüzleşmesi, zeminsiz kalması tehlikesini doğurur. Tam da bu tehlikenin varlığı, o varsayımları ve kabulleri dokunulmaz yapmaktadır. Bu kabullerin tartışılmaya açılması açık bir şekilde o etkinliğin altını oyar. Tarihi boyunca bir *hakikat araştırması* olarak var olan ve ancak bu şekilde işleyebilen Batı felsefesi, hakikatin değerini sorguladığı andan itibaren kendini hükümsüz kılacaktır.

Bu tıpkı bilim adamının, 'özneden bağımsız maddi ve yasalı bir dış dünya' kabulünü sorguladığı andan itibaren bilimsel faaliyette bulunamaz hâle gelmesine ya da bir ilahiyatçının tanrının varlığını ya da yokluğunu gerçek anlamda tartışmaya açtığında meşruiyetini kaybetmesine benzer.

Nietzsche için Batı felsefesi bir hakikat istemi ve hakikat araştırması düzleminde hareket ettiği sürece hakikatin değerine ilişkin bir soruşturma yürütemez. Filozof kendi etkinliğini feshetmediği sürece bu tarz bir soruşturma yürütmesi olanaksızdır. Bu noktada Nietzsche tam da Batı felsefesinin projesinden *vazgeçebildiği* ve onun hakikat araştırması düzlemini *terk edebildiği* için, hakikat istemini bir problem olarak ele alabilme şansına sahip olur. 'Koşulsuz bir şekilde hakikati istemek' gibi bir varsayımı kabul etmeyen Nietzsche böylece Batı felsefesi ile kendisi arasında bir mesafe koyma fırsatı yakalar ve tam da bu mesafeden, onun zemininde yer alan temel ögeleri değerlendirebilecek bir perspektif yakalar. Felsefede yeni bir başlangıç ortaya koymak isteyen Nietzsche için bu durum özellikle önemlidir. Hakikatin değerine ilişkin bir sorgulama ile felsefeyi tümüyle farklı bir zemin üzerine kurabileceğini düşünen Nietzsche böylece onu bir 'hakikat istemi'nden kurtarıp bir 'değer yaratma etkinliğine' dönüştürebileceğini iddia eder. O hâlde felsefedeki yeni başlangıç, esasında felsefenin şimdiye dek sahip olduğu varsayımlarının değişmesi ile ilgilidir. Nietzsche ile birlikte felsefe artık bütünüyle farklı bir kabul ve varsayım üzerinden icra edilir hâle gelecektir. Bu sebeple Nietzsche, felsefe geleneğinde ciddi ve radikal bir kırılmaya işaret eder.

Daha önce söylendiği üzere Nietzsche, klasik anlamda felsefenin geldiği nokta itibarıyla tamamen tükendiğini ve insanlığa sunacak *olumlu* hiçbir niteliğinin kalmadığını ilan eder. Hatta felsefenin insanlığı adım adım bir çöküşe ve nihilizme götürüyor olması sebebiyle felsefe insanlık için bir tehlikeye dönüşmüş hâldedir. Nietzsche'nin o hâlde felsefede bir dönüşüm gerçekleştirmek istemesi son derece anlaşı-

lırdır. Fakat Nietzsche'nin bu noktada esas yapması gereken şey, Batı felsefesinin zemininde yer alan 'hakikat istemi'nin köken itibarıyla *çileci ahlaka* ait olduğunu göstermektedir. Gerçekten de eğer Nietzsche felsefenin kökenini değiştirmek istiyorsa, bu kökenin hastalıklı, sağlıksız ve zararlı olduğunu ortaya koyabilmelidir. İnsan tipinde ortaya koyduğu değişim ile birlikte Nietzsche, felsefenin *bir* zararlı kökünü değiştirmiş ve *sürü insanının* yerine *üst insanı* ikame etmiştir. Şimdi ise Batı felsefesine hayat vermiş olan *ikinci* kökü değiştirmek, yani felsefeyi bir hakikat araştırması olmaktan kurtarmak isteyen Nietzsche böylece felsefeyi; yaşamın ve varoluşun haklı çıkarılması uğruna değerler yaratan bir faaliyet olarak ortaya koyabilmeyi amaçlamaktadır.

Fakat her şeyden evvel Nietzsche, hakikat istemenin çileci ahlaka ait bir şey olduğunu göstermek durumundadır. Hakikat araştırmasının insanlığı ileri götürmediğini aksine nihilizme sevk ettiğini ilan eden Nietzsche hakikat isteminin aslında *dekadan* (yozlaşmış) bir istek olduğu görüşündedir. Ona göre hakikat istemi esasında *ahlaki* bir kökene sahiptir ve bu istem doğrudan çileci idealin bir dışa vurumudur. Peki, bunun böyle olduğu nasıl gösterilebilir? Hakikatin değerine ilişkin bir araştırmaya nereden başlanabilir? Nietzsche bu noktada soyut bir takım argümanlarla iş görmek yerine yine somut insanın eylemselliğine yönelir. Ona göre, hakikatin değerine ilişkin bir araştırmada yapılması gereken şey doğrudan hakikati isteyen kişiye yönelmektir. Böylece Nietzsche'de hakikat, ancak hakikati isteyen kişi üzerinden bir problem hâline gelir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre bu konu hakkında sorulabilecek yalnızca tek bir belirleyici soru vardır ve bu soru, hakikatin sorunsallaştırılması noktasında istediğimiz perspektifi bize sunabilir. Nietzsche şöyle sorar: Kişi niçin hakikati ister ya da neden hakikatin peşinde koşar? Nietzsche'ye göre bu soruya verilecek dikkatli bir cevap bizi doğrudan meselenin özüne götürecektir. Nietzsche *Şen Bilim*'in, *Ne Dereceye Kadar Biz de Hâlâ Dindarız* başlıklı

344. aforizmasında, hakikatin kişi tarafından istenmesi ile ilgili olarak şu çözümlemede bulunur:

> Bu koşulsuz hakikat istemi: nedir o? O, *aldatılmaya izin vermeme* istemi midir? Yoksa o, *aldatmama istemi* midir? Şöyle ki, 'aldatılmak istemiyorum' tekil durumu, 'aldatmak istemiyorum' genellemesi altında kavranırsa, *hakikat istemi* ikinci cümledeki gibi de yorumlanabilir: Fakat aldatmamak neden? Aldatılmaya izin vermemek neden?...Neticede hakikat istemi, 'aldatılmaya izin vermeme istemi' anlamına gelmez, fakat –burada başka bir seçenek yok– 'aldatmak istemiyorum, kendimi bile' anlamına gelir *–ve böylece bu noktada artık ahlakın zemininde yer alırız.* (KSA 3: 575-576; FW 344)

Nietzsche'ye göre bir kişinin; yalanı ve bilgisizliği değil de bilgiyi ve özünde hakikati istemesinin temelinde sadece ahlaki bir önyargı vardır. Yalanın karşısından doğrunun ve hakiki olanın seçilmesi Nietzsche'ye göre sadece ahlaki bir temele sahip olabilir. Hakiki olanın kutsanması baştan sonra ahlaki bir süreçtir ve hem felsefe hem de bilimler şimdiye dek sadece bu ahlaki temel ile mümkün olmuşlardır. Nietzsche'ye göre ahlak tarafından şekillendirilmiş, özellikle de çileci ahlak tarafından şekillendirilmiş canlılar olmasaydık hiçbir biçimde hakikate ilişkin koşulsuz bir istem sergilemezdik. Bu yüzden Nietzsche'ye göre hakikate ilişkin koşulsuz bağlılık sadece çileci ahlakın bir görünüşü olabilir. Hakikate ilişkin fikri körükleyen daha en başından itibaren sadece çileci ideallerdir. Diğer taraftan hakikatin bir takım başka gerekçeler gösterilerek, örneğin onun insanlık için faydalı olduğu ileri sürülerek gerekçelendirilmeye çalışılması bütünüyle manasızdır. Nietzsche'ye göre insanlık, varoluşun niteliklerine ilişkin tam bir bilgisizlik içerisindedir. Hâl böyleyken, hakikatin insan varoluşu için avantajlı ve gerekli olduğu düşüncesi kesinlikle temelsiz olmalıdır (KSA 3: 575;

FW 344). Hakikat peşinde koşmanın faydalı olduğu fikri Nietzsche'nin de göstereceği üzere sadece ahlaki bir varsayım olarak ortaya çıkar. Bu sebeple bir takım ahlaki kabullere, varsayımlara, önyargılara takılı kalmak suretiyle hakikat istemi kesinlikle problem hâline getirilemez. Görüldüğü üzere hakikatin kutsal ilan edilmesi onun hakkında ortaya çıkacak her türlü soruşturmayı daha en başından engeller. Nietzsche'nin iddiasına göre hakikat istemi, felsefe tarihinde gerçek anlamda kesinlikle haklılandırılmış değildir. Oysa felsefe bize, hakikat peşinde koşmanın neden değerli olduğunu göstermek zorundadır. Tam tersine bu istemin kendiliğinden değerli olduğu sorgusuz sualsiz kabul edilmiş ve o koşulsuz bir şekilde benimsenmiştir. Esas itibarıyla hakikatin peşinden neden gitmemiz gerektiği sorusunun cevapsız kaldığını düşünen Nietzsche bu yüzden, bir hakikat araştırması olarak gelişen Batı felsefesinde devasa bir boşluk bulunduğunu iddia eder (KSA 5: 401; GM III, 24). Hakikat isteminin nasıl bir değere sahip olduğu bütünüyle muğlâk kalmıştır. Dahası ona göre hakikatin istenmeye değer olup olmadığı sorusu bile henüz cevabını bulmuş değildir.

Nietzsche bir adım daha atarak, *hakikat arayışının* faydalı olmak şöyle dursun, tam tersine insanlık için zararlı bile olabileceğini düşünür. Hakikatin değeri, faydası ya da zararı hakkında şimdiye dek kimsenin kafa yormamış olması, hakikati ve hakikat istemini kıymetli kılmaz. Hakikatin sorgusuz sualsiz bir biçimde kutsallaştırılması sadece onun sahip olduğu içerimleri karanlık içinde bırakır. Bu içerimlerin neler olduğunu ortaya koyabilmek için hakikate ilişkin bir istemin ne anlama geldiği ve nasıl bir değere sahip olduğu sorgulanmalıdır. Bu sorgulama sonunda Nietzsche, hakikat arayışının esasında insanlığın çöküşü ile yakından ilgili olduğunu ortaya koyar. Hakikat arayışı aslında zannedildiği gibi insanlığın bir *başarısı* değildir; tam tersine bu arayış Nietzsche'ye göre insanlığı bir felaketin eşiğine (nihilizme) getirmiştir. Çünkü hakikatin peşinde koşan insan, 'neden

var olduğu' sorusunu bütünüyle unutmuştur. Modern insan daha sonraları Heidegger'in de diyeceği gibi artık *varolmanın* ne anlama geldiğini artık bilmemektedir.

Nietzsche'ye göre hakikat arayışında, tıpkı çileci idealde de mevcut olan bir çelişki kendisini belli eder. Buna göre hakikat istemi ya da arayışı Nietzsche'ye göre pek de makul olmayan bir eğilime sahiptir. Çok daha önemlisi hakikat arayışı ile ortaya konulmak istenen şey bizzat hakikat istemi ile çelişmektedir. Başka bir deyişle Nietzsche, *hakikat* ile *yaşam* arasında kapanamaz bir uçurum ve farklılık olduğunu düşünür. Bu belirleme önemlidir, çünkü hakikat istemi, varoluşun ve de yaşamın özünde yatan şeyi açığa çıkarmayı istemektedir. Filozof, varoluşa ilişkin bulmacayı çözmeyi ve ona ilişkin hakikati dile getirmeyi amaçlamaktadır. O hâlde filozofun bu istemi, yaşamın kendisini açıklamak ve anlamak niyetinde olan bir istem olmalıdır. Fakat hakikat istemi tıpkı çileci idealde olduğu gibi, yaşamı anlamlandırma sürecinde bir tutarsızlık sergiler. Çünkü Nietzsche *yaşam* olgusunun, hakikat fikrini dışladığını düşünür. Ona göre yaşam ile hakikat, hiçbir durumda örtüşmeyen iki ögeye karşılık gelir. Nietzsche'ye göre yaşamın ve varoluşun kendisi bir *oluşu*, *gelip geçiciliği*, *aldatmayı*, *olgusallığı* ve *değişimi* gözler önüne sererken; hakikat bir *evrenselliği*, *mutlaklığı*, *zorunluluğu* ve *ebediyeti* simgeler. Durum böyleyken hakikate ilişkin bir arayışın nasıl olup da insanlığa bir avantaj ve fayda sağlayacağı pek anlaşılır değildir. Hakikat fikri, açıkça varoluşun kendisine uygun değilken; hakikat noktasında ısrar etmek hem yaşamın *olağan* akışını bozmakta hem de onu çarpıtmaktadır. Nietzsche'ye göre hakikatin bir gereklilikmiş gibi sunulması esasında başka bir şeyi (zayıflığı, çöküşü ve yoksunluğu) gizlemek için uydurulmuş bir maskedir. Hakikate duyulan *özlem*; bu dünyada var olmayan ezelî-ebedî olana, mükemmel olana, zorunlu olana ve değişmez olana hissedilen bir özlemdir. Çünkü hakikat kavramının işaret ettiği şey yaşamda bulunması mümkün olmayan genel-ge-

çerlilik, mutlaklık, evrenselliktir. Zorunlu olan bir evrenselliğe ulaşmaya çalışan koşulsuz hakikat istemi; her seferinde kaçınılmaz bir şekilde yaşamın, deneyim dünyasının ötesine işaret etmektedir. Bu istem; yaşamın kendisine uğramadan ve ona dokunmadan, doğrudan onun *ötesine* geçer. Evrensel olana ve ezelî-ebedî olana giden yol kaçınılmaz bir şekilde, gelip geçici olan deneyim dünyasını görmezden gelmektedir. Bu hâliyle hakikat istemi, kişinin varoluşuna hizmet etmek yerine, her seferinde bu varoluşu küçümsemeye, eksik göstermeye ve böylece de yadsımaya çalışır.

Peki, yaşamın ve varoluşun kendisi; hakikat ile ifade edilmek istenen hiçbir özelliği taşımıyorken, hakikate ilişkin bir arayış neden vuku bulur? Bu arayış Nietzsche'ye göre, tam da yaşamın kendisini olduğu gibi kabul edemeyen, onun başka bir şey olmasını dileyen içgüdünün eseridir. Gelip geçici olmanın verdiği huzursuzluk karşısında bir teselli arayan sürü insanı, bakışını *yaşamın ötesine* çevirir. Yaşamla ve kendi varoluşu ile uzlaşamayan kişi, bir hakikat arayışı neticesinde bu uzlaşmazlıkta kendi varoluşunu suçlu ilan eder. O hâlde koşulsuz hakikat arayışı kişinin, yaşamı suçlamak, aşağılamak için giriştiği bir süreçtir. Yaşamın aslında göründüğünden başka bir şey olması gerektiğini ima eden bu arayış, esasında insanın kendi yaşamıyla sahip olduğu ilişkiyi tahrip etmekte ve çarpıtmaktadır. Dahası hakikat kavramı; insanın, yaşamı doğru ve düzgün bir şekilde görmesini engellemektedir. Böylece hakikat fikri, insana tümüyle sağlıksız bir dünya yorumu sunmaktadır. İnsan hakikatin penceresinden baktığı ölçüde, yaşamı olduğu hâliyle algılayamaz. Neticede yaşam dünyası insan için, metafiziksel bir hakikatin/dünyanın soluk ve değersiz bir gölgesine dönüşür ki, çileci idealin zaten nihai amacı da budur. O hâlde hakikat arayışının sebebi yaşamı anlamak değil, fakat bu yaşamın esas olarak mükemmel bir öte-dünya adına kurban edilmesini haklı çıkarmaktır. Dolayısıyla Nietzsche'nin gözünde koşulsuz hakikat isteminin zeminin-

de çileci bir ideal ve ahlak yer alır. Nietzsche'ye göre bu yüzden hakikati istemi, temelde bizi kendi varoluşumuza yabancı kılar. O hâlde hakikat istemi, insanlık için faydalı olmaktan çok zararlı bir yönelimdir. Nitekim Nietzsche bu fikrini şu şekilde belirtir:

> İnsan sadece düzgün bir biçimde kendisine "Niye aldanmak istemiyorsun?" diye sormalı.... Böylesi bir niyet, belki hoşgörü ile yorumlandığında bir Don Kişotçuluk, duygu dolu küçük bir budalalık olarak görülebilir. Fakat bu, çok daha fena bir şey de olabilir, yani yaşam düşmanı yok edici bir ilke de olabilir... *Hakikat istemi* –bu, gizli bir ölüm istemi de olabilir. (KSA 3: 576; FW 344)

Görüldüğü üzere Nietzsche hakikat isteminin çok daha vahim bir şey gizlediğini düşünmektedir. Peki, gerçekten de hakikat istemi, Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bir ölüm istemi olabilir mi? Hakikat istemi insanlık için *ölümcül* müdür? Eğer Nietzsche'nin iddia ettiği gibi hakikat istemi, çileci idealin bir görünümü ise ve eğer çileci ideal özünde örtük olarak bir *hiçliği isteme*yi barındırıyorsa, o hâlde hakikat istemi pekâlâ gizli bir *ölüm istemi* de olabilir. Yukarıda dile getirildiği üzere, hakikatin yaşamla kurduğu çarpık ve de sağlıksız ilişki göz önünde bulundurulursa bu durum daha da anlaşılır hâle gelir. Nietzsche'ye göre hakikat istemi kendi yapısı gereği yaşam karşıtı olmak durumdadır. Çünkü o yaşamı istemez ve fakat yaşamın kendisini aşan, yani bir anlamda *yaşam-olmayan* bir şeyi (hakikati) ister. Hakikat istemi bu anlamda mevcut varoluşun değişmesine yönelik bir istemdir. Yaşamı olduğu gibi *kabul etmeme* istemidir. Dahası o, yaşamı değersiz bir şey olarak gören ve onu temelde yadsıyan bir istemidir. Nietzsche'ye göre insan ve özellikle de sürü karakterini sergileyen insan; hakikati, yaşamın kendisine tahammül edemediği için ister. Yaşamın sahip olduğu gelip geçiciliğe, değişime, olgusallığı, rastlantısallığa katla-

namayan; dahası yaşamın kendisinde yer alan *anlamsızlığı* ve *değersizliği* göğüsleyemeyen kişi bunlardan kurtulabilmek için bir hakikat arayışına yönelir. Böylece filozofumuz değişimden muaf, ezelî-ebedî, mutlak, zorunlu, anlamlı ve de değerli olan *metafiziksel* bir hakikat icat eder. Tam da bu hâliyle hakikat arayışı elbette özünde bir *hiçlik* arayışına dönüşür. Çünkü kişi bu hakikati; yaşamı bütünüyle yadsıyabilmek, *hiçleyebilmek* ve onun eksik ve *değersiz* bir şey olduğunu kanıtlayabilmek için ister. Kişi böylece, duyumsamakta olduğu çöküşün, eksikliğin ve zayıflığın kaynağında bizzat yaşamın yer aldığını ileri sürebilecek duruma ulaşır. Hakikat arayışı âdeta yaşamı suçlamak için icra edilen bir etkinliğe dönüşür. Koşulsuz hakikat istemi, yaşamı haksız çıkarmanın *par excellence*ıdır. O hâlde hakikat arayışı sadece kişinin (sürü insanın) zayıflığını perdelemek için icat edilmiş bir eylemdir. Dolayısıyla hakikat arayışı, sürü insanının varoluşunu sürdürebilmek için ileri sürdüğü bir araçtır. Kişi ancak başka bir mükemmel dünyanın var olduğu hayali sayesinde kendi varoluşuna katlanabilmektedir. Hakikat arayışı, zayıf kişi tarafından ancak bu öteki dünyanın sözüm ona temellendirmesini mümkün kılmak için icra edilir. Bu da hakikat arayışının çileci idealler tarafından programlandığını açıkça gösterir.

O hâlde koşulsuz bir hakikat arayışında köklenen tüm bir Batı felsefesi ve bilimsel faaliyet; insanlığı güçlendirmek, ileriye taşımak ve geliştirmek yerine, örtük bir şekilde çöküşe ve karanlığa sürüklemektedir. Yaşam ve hakikat ikileminde, her zaman *hakikatin* tarafında olan Batı felsefesi böylece yaşama her defasında kara çalan ve onu hakikate kurban eden bir etkinlik hâline gelir. Koşulsuz hakikat araştırması ve 'ne pahsına olursa olsun hakikat istemi', çileci idealin en yetkin görünüşü olarak insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi çarpıtmakta, yaşamı yozlaştırmakta ve insanı nihilizmin eşiğine getirmektedir. Böylece koşulsuz bir hakikat *istemi* ve bu isteme duyulan *inanç*; çileci idealin bilim ve

felsefe kisvesi altında modern dünyada kendisini gösterme şekline dönüşür (Clark, 1990: 181).

Yaşamın, çileci bir ahlak tarafından sürekli olarak yargılandığını düşünen Nietzsche, bir ahlak penceresinden yaşamın kendisine bakmanın, insanın yaşamla kurduğu ilişkiyi kökten baltaladığını ileri sürer. Nietzsche her tür bilimin ve felsefenin bir ahlak tarafından belirlendiğini düşünür ve şu temel soruyu sorar:

> O hâlde, "Neden bilim?" sorusu şu ahlaki probleme kadar geri götürülebilir: Yaşam, doğa ve tarih *ahlakdışıyken*, neden ahlak var? Hiç şüphe yok ki böylece hakikatin sözcüsü, bilime yönelik bir inancın varsaydığı gibi en gözü pek ve nihai anlamda; yaşamdan, doğadan ve tarihten *başka olan bir dünyayı olumlar*; ve bu *başka dünyayı* olumladığı sürece o, aynı şekilde onun karşıtı olan dünyayı, yani bizim dünyamızı yadsımak zorunda da değil mi? (KSA 3: 576; FW 344)

Nietzsche'nin buradaki sözleri yukarı yürüttüğümüz tartışmayı temel olarak özetler. Ahlaki bir içgüdü olan ve çileci bir ideal olarak işlev gören hakikat istemi, içinde yaşadığımız ve her gün tecrübe ettiğimiz dünyadan hep başka olan öte bir dünyanın arayışı içindedir. Bizzat bu arayış başka bir dünyanın (temelde ahlaki olan bir dünya) *olumlanması* iken, onun karşıtı olan deneyimlenen dünya doğal olarak her seferinde *yadsınır*. Bu anlamda Nietzsche'nin yargısı şüphe götürmeyecek şekilde, hakikat isteminin yaşam-düşmanı bir eğilim olduğu yönündedir. O hâlde bir hakikat arayışı olarak gelişen Batı felsefesi de özünde bir yaşam-karşıtlığını barındırır. Çok daha önemlisi, Batı felsefesi, hakikat araştırması ile aslında *varoluşun* kendisinde olmayan bir niteliği (ahlakı) zorla ona yükler ve sonra da bunu yaptığını unutup, o yüklediği şeye ilişkin bir araştırmaya girişir. Nietzsche'nin benzetmesi ile söyleyecek olursak filozof önce çalılığın ardına bir şey koyup gizleyen ve sonrasında bu yaptığını unu-

tup çalılıkta aradığı şeyi bulan kişidir (KSA 1: 883; WL 1). Felsefe tarihinde cereyan eden bütün hakikat araştırması Nietzsche'ye göre bundan başka bir şey değildir.

Filozofun keşfetmeye çalıştığı hakikatler Nietzsche'ye göre aslında zorla dünyaya *dayatılmaktadır*. Böylece kendi içinde hiçbir ahlaksal öge bulundurmayan yeryüzü zorla ahlaki bir yapıya büründürülür. Nietzsche'nin "Ahlaki olgular (yani dünya) yoktur ve fakat sadece olguların (dünyanın) ahlaki bir yorumu vardır." sözü yine bu bağlamda anlam kazanır. Klasik filozofun şimdiye kadar belki de en büyük kusuru bir *ahlak gözlüğünden* dünyaya baktığının farkında olmamasıdır. Sadece çileci idealin perspektifinden bir dünya resmine sahip olan filozof, bunun yegâne ve mutlak bakış açısı olduğunu düşünmesi başka perspektiflerin önünü kapamış ve böylece *çileci ideal* tüm dünya yorumlarını kendi bünyesinde toplayabilmiştir. Nietzsche'nin felsefedeki yeni başlangıç fikri bu bakımdan, dünyaya bakabilmemize olanak tanıyacak çok sayıda başka ve birbirinden farklı perspektifin yaratılmasıyla da ilgilidir. Dünya ve yaşam böylece sonsuz sayıda farklı yoruma sahip olabilir. Nietzsche'ye göre felsefe esasında böylesi imkânların varlığını gösterebilecek bir olanağa sahiptir, fakat bir etkinlik olarak kendisini koşulsuz bir şekilde hakikat araştırmasına bağladığı ve hakikati kutsallaştırdığı için yeni perspektifler (değerler) yaratacak fırsatı yakalayamamıştır. Mevcut hâliyle Batı felsefesi; çileci ideallerin bir sözcüsü, hakikatin savunucusu ve yaşamın bir düşmanı olarak icra edilmiştir.

Hakikat ve yaşam arasındaki çatışmada şimdiye dek daima hakikatin tarafında durmuş olan Batı felsefesi Nietzsche'ye göre artık tükenmiştir. Öyle ki Batı felsefesi sadece öte-dünyacı hakikatlere ilişkin araştırmada başarısız olmakla kalmamış, aynı zamanda deneyim dünyasına ilişkin açıklamalarında da başarısız olmuştur. Nietzsche'nin deyişi ile "Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: Peki, geriye hangi dünya kaldı? Görünüş dünyası mı?... Fakat hayır! *Hakiki*

dünya ile birlikte biz görünüş dünyasını da ortadan kaldırdık" (KSA 6: 81; GD *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*). Burada Nietzsche aslında Batı felsefesinin, kendini feshettiğini ilan eder. Çünkü *hakiki dünya* ortadan kaldırıldığında esasında *görünüş dünyası* da gereksiz bir kavram hâline gelir (Danto, 2005: 72-73). Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda *'Hakiki Dünya' Sonunda Nasıl Masal Hâline Geldi* başlıklı bölümde, Batı felsefesi tarihi boyunca deneyim dünyasının ancak hakiki bir öte-dünya aracılığıyla açıklandığını ileri sürer. Platon'un *idealar* vasıtasıyla *görünüşler dünyasını* açıklaması ya da Kant'ın, deneyim dünyasını nihayetinde bilinemez olan bir *kendinde-şey* (*ding an sich*) kavramı ile temellendirmesi bu durumu yansıtan birçok örnekten sadece ikisidir. Yeni Çağ biliminin ve pozitivizmin güç kazanması ile birlikte metafiziksel açıklamaların kapı dışarı edilmesi sadece metafiziksel dünyayı ortadan kaldırmaz, fakat aynı zamanda bu metafiziksel dünya tarafından temellendirilen deneyim dünyasını da ortadan kaldırır. Bilimsel yaklaşım ve pozitivist eğilim, yaşam dünyasının şimdiye dek sahip olduğu yegâne dayanağı ve zemini ortadan kaldırır. Metafiziksel hakikatin çökmesi ile beraber artık deneyim dünyasını açıklayacak bir öge de kalmaz ve bu durum Nietzsche'nin deyişi ile nihilizmin gelişini haber verir. Yaşam dünyasını şimdiye dek sahte bir biçimde de olsa ayakta tutan ve açıklayan metafizik olarak Batı felsefesi, kendi çöküşü ile birlikte insanın yegâne anlam dünyasını da alıp götürür. Bir başka şekilde "Tanrının ölümü!" olarak adlandırılabilecek bu tarihi olay ile birlikte insanın yersiz yurtsuzluğu hat safhaya çıkar. İşte Nietzsche tam da insanın mutlak anlamda yönünü yitirdiği bu kriz ortamında, felsefenin bir etkinlik olarak yeni baştan kurgulanabileceğini ve böylece insana bir çıkış yolu sağlayabileceğini hayal eder. Ancak felsefe, varoluştan çok hakikati kutsallaştırdığı ve yaşam karşısında hakikat istemini ön plana çıkardığı sürece

yeni bir başlangıç elde edemez. Felsefe, hakikate bir bağlılık sergilediği sürece hiçbir şekilde çileci ideale rakip olamaz.

Şimdi bu noktada karşımıza temel bir soru çıkar: Felsefe bir hakikat arayışından vazgeçtiğinde nasıl bir etkinlik olacaktır? Kısaca bu soru, felsefenin hakikatsiz yapıp yapamayacağı ile ilgilidir. Felsefe hakikatin peşinden gitmeyip de yalanın, aldanmanın, eksik ve yanlış olanın mı peşinden gidecektir? Nietzsche'ye göre bu sorular, dışarıdan bakıldığında her ne kadar önemli gibi görünseler de esasında ikincil bir değere sahiptirler. Dahası onlar hâlâ Batı felsefesi düzlemine bağlı kalmakta ısrar eden bir eğilimin sorularıdır. Felsefenin kökensel bir bağlılık sergilemek durumunda kaldığı husus hakikat değil, fakat sadece yaşam ve varoluştur. Nietzsche'ye göre bu bağlamda hakikat ve hakikat istemi, yeniden başlayacak olan felsefenin kesinlikle önceliği değildir. Hakikat istemi ancak insan varoluşunun haklı çıkarılması meselesinin altında düşünülebilir. Bu da hakikatin ancak ikincil bir öneme ve anlama sahip olduğunu gösterir. Demek ki, hakikat ancak yaşamın haklı kılınmasına hizmet ettiği ölçüde bir değere sahip olabilir. Nietzsche'nin iddiasına göre geleceğin filozofları tarafından icra edilecek olan felsefe yeni bir başlangıç yaparak, şimdiye kadar çileci idealin hükmü altında gelişen hakikat ve yaşam ilişkisini tersine çevirecektir. Buna göre yaşam artık; *keşfedilmek* durumunda olan bir metafiziksel hakikatin soluk ve değersiz kopyası değil, tam tersine her yönüyle olumlanması ve haklı kılınması için, gerektiğinde her türlü hakikatin *yaratıldığı* belirleyici bir öge hâline gelir. Nietzsche'ye göre insan varoluşundan daha yüce olabilecek hiçbir metafiziksel hakikat bulunamaz. Bu yüzden özünde yaşama ve insana tamamen yabancı olan metafiziksel bir hakikat kavrayışı terk edilmelidir. Yeni bir başlangıca ihtiyaç duyan felsefe bu olguyu benimseyebilmelidir.

Hakikat Nietzsche'ye göre bir takım felsefi akıl yürütmeler ile keşfedilecek evrensel, mutlak, ezelî-ebedî, değişmez

metafiziksel bir öge değildir. Hakikat tam tersine geleceğin filozofu tarafından insan varoluşunu haklı çıkarmak için yaratılacak bir değer olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Nietzsche'nin hakikat kavramından beklediği şey yaşamın yargılanması değil, tam tersine onu zenginleştirmesi, olumlaması ve güçlendirmesidir. Nietzsche görüldüğü üzere Batı felsefesinin en önemli değeri olan hakikat telakkisini büyük bir dönüşüme uğratır. Hakikate bir bağlılık sergilemeyi reddeden Nietzsche böylece felsefeyi çileci idealin hegemonyasından kurtarır. Felsefenin zemininde bundan sonra bir hakikat arayışı ve istemi değil, fakat bizzat varoluşun kendisi yer alacaktır. Hakikati kutsallaştırmayan ve bir değer yaratma etkinliğine girişen felsefe böylece çileci ideale bir alternatif olabilir. Bu da insanlığın varoluşunu anlamlı hâle getirecek olan çok sayıda olumlu yeni perspektifin felsefe tarafından sunulması anlamına gelir. Nietzsche'nin öngördüğü felsefe etkinliğinde hakikat, kendisine koşulsuz bir şekilde hizmet edilen kutsal bir unsur olmaktan çıkar ve bizzat insan varoluşuna hizmet etmek için *yaratılan* bir ögeye dönüşür.

"İnsan varoluşuna ne gerek var?", "İnsanlık yok olup gitmek yerine neden var olmaya devam ediyor?", kısaca "Yaşamanın anlamı nedir?" sorularına yanıt verebilmek için felsefenin *değerler*, kurgular ve de esasen Antik Yunan'da örneğini görmüş olduğumuz gibi bir takım *mitler* yaratması gerektiğini ileri süren Nietzsche, bunların birer geçici hakikat olarak değerlendirilebileceğini düşünür. Böylece Nietzsche aslında hakikatin şimdiye kadar sahip olduğu evrenselliği, değişmezliği, mutlaklığı tümüyle alıp götürür. Hakikatin filozof tarafından geçici bir süre, yani insan varoluşuna hizmet ettiği bir süre için yaratılıyor olması hakikati bir *kurguya* veya bir *yanılsamaya* dönüştürüyor gibidir. Böylece Nietzsche hakikatin içeriğini kökten bir şekilde değiştirir. Artık bu, bir anlamda hakikat olmaktan çıkmış bir *hakikattir*. Nietzscheci bu hakikatin ölçüsü ne akıl, ne mantık, ne nesnesine uygunluk, ne de deney ve gözlemle denetlenebi-

lirliktir. Hakikat Nietzsche'nin gözünde böylesi rasyonel ve evrensel ölçütleri çoktan geride bırakmıştır. Hakikat Nietzscheci kavrayışta temel olarak sadece yaşamak için insana sunulan *kurgular* ile ilgilidir. Bu sebepten dolayı hakikatin ölçüsünü belirleyen şey, onun yaratılmış bir değer olarak, insan varoluşunu ne dereceye kadar haklı çıkardığıdır. İnsanın kendi varoluşunu olumlamasını sağlamak Nietzsche'ye göre geleceğin filozofu tarafından yaratılan hakikatin en temel görevi olmalıdır. Dolayısıyla bu hakikat; insanın yaşam ile bağını ne kadar kuvvetlendiriyorsa ve insanın varoluşu olumlamasını ne dereceye kadar sağlıyorsa o kadar geçerlidir. Görüldüğü üzere hakikat Nietzsche'nin gözünde ancak *etki gücü* ile ölçülür hâle gelir. İnsana yaşamak için sunduğu haklılandırma ve yaşama verdiği anlam, bu bakımdan hakikatin yegâne ölçüsüdür. Bu noktada denilebilir ki hakikat, varoluşu haklı kıldığı ve insanı buna ikna ettiği sürece isterse bir *kurgu*, bir *yanılsama* ya da bir *yalan* olabilir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre hakikat, *hakikat olmadan* da var olabilir ve bu noktada yeni bir başlangıç yapmak üzere olan felsefe de hakikatsiz yoluna devam edebilir.

Hakikatin bir kurgu olması Nietzsche'ye göre bir eksiklik değildir, onu önemli ve değerli kılan sahip olduğu *ikna gücüdür*. Hakikat bu hâliyle insanlar üzerinde âdeta *mitik* bir etkiye sahip olmalıdır. İnsanlar bu yaratılan mitin gücüyle yaşamlarını anlamlı hâle getirmelidir. Burada Nietzsche'nin özellikle Antik Yunan'da Sokrates öncesi trajik kültürü rol model aldığını görebiliriz. Ona göre Yunanlılar; yaşamın anlamsızlığı, değersizliği karşısında Olympos dağındaki tanrıları kendilerine benzeterek yaratmışlar ve tanrıların her tür acıya, entrikaya ve de kötülüğe rağmen varoluşlarını sonuna dek olumlamalarını örnek alarak, yaşamı tüm yönüyle benimsemişlerdir. Kısaca Yunanlılar yaşayabilmek için, yani varoluşu olumlayabilmek için kendi suretlerinden yola çıkarak tanrıları yaratmak zorundaydılar (KSA 1: 36; GT 3). Bu hakikat yaratımında görüldüğü üzere ne bir rasyonellik ne

de bir mantıksallık hüküm sürmektedir. Burada hakikat ne bir evrenselliğe, ne bir zorunluluğa ne de bir mutlaklığa sahiptir. O âdeta her tür akıl yürütmeyi ve kavramsallığı aşan muazzam bir etki gücüne sahiptir. Bu yüzden Nietzsche evrensel bir hakikat kavrayışının trajik dönemde Yunanlılar tarafından benimsenmediğini, onların çok daha önemli bir şey yaparak yüzeyde (yani yeryüzünde) kalarak derinleşebildiklerini ileri sürer (KSA 3: 352: FW *Vorrede zu Zweiten Ausgabe*, 4). Gerçek Yunan mucizesi tam olarak budur. Onlar belki varoluş sorusuna gerçekten dokunabilmiş ve yaşamı en derin şekliyle olumlayabilmiş yegâne topluluktur.

Varoluşun kendinde bir anlama ve değere sahip olmadığı, bu değerin ve anlamın ancak insan tarafından varoluşa verildiği göz önünde bulundurulursa, hakikatin değerine ilişkin Nietzsche'nin yaklaşımı daha anlamlı hâle gelir. *Anlam* ve *değer*, dolayısıyla da *hakikat* orada bir yerde, ya da *ötede* bir yerde keşfedilmeyi bekliyor değildir. Anlam ve değer bizzat bizim tarafımızdan yaratılmak ve yaşamın kendisine yüklenmek durumundadır. Bu yüzden filozof dediğimiz kişi; evrenin, doğanın ya da varoluşun bir gözlemcisi, dışarıdan bakan bir *seyircisi* değildir. Filozofun *derin düşüncelere* dalarak varoluşun anlamını çözmesi mümkün değildir. Çünkü varoluşun kendinde zaten çözülecek ve keşfedilecek bir anlamı yoktur. Bu yüzden filozof bu pasif seyirci durumundan sıyrılarak, aktif ve yaratıcı bir konuma geçmelidir. Nietzsche'nin deyişi ile geleceğin filozofu bu hâliyle kendi yaşamının ozanı olmalıdır (KSA 3: 540; FW 301). Bu da son derece şahsi, bireysel bir hakikatin yaratılması anlamına gelir. Kişiye niçin var olduğunu söyleyecek evrensel bir referans bulunmadığına göre, bu görevi bizzat *üst insana* dönüşmesi gereken kişi üstlenmeli ve kendisini yaşama köklü bir şekilde bağlayacak ilkeler yaratmalıdır.

Nietzsche, önerdiği bu yeni felsefe tarzı ile birlikte nihilizmi ve kültürel krizi aşabileceğini düşünür. Nietzsche'ye göre insan *kendi* anlamını ya da hakikatini yaratabilecek

tinsel bir güce sahip olmalıdır. Nietzsche'nin bir önceki ana bölümde, somut insandaki dönüşümü ortaya koyarken dile getirmek istediği şey de tam olarak budur. Sürü insanının üst insana dönüşmesi, esasında kişinin hakikat kavramı ile olan ilişkisinde bir değişimi ortaya koymaktadır. Neticede bir kişi ancak bu tarz kişisel ve şahsi bir hakikat yaratımına giriştiği ölçüde üst insan hâline gelebilir. Bu anlamda üst insanı sürü insanından ayırt eden şey; evrensel, mutlak, metafiziksel ve ahlak temelli bir hakikate kendisini bağlamaması ve tam tersine bireysel, geçici ve yaşam olumlayıcı bir kurgu olan hakikat yaratımına girişmesidir. Fakat bu noktada karşımıza temel bir soru çıkmaktadır. Eğer hakikat, filozofun bireysel bir kurgusu olarak yaşamı haklılandırmak durumunda olan bir yaratımsa, kişi, bir kurgu belki de bir yalan olan bu hakikate nasıl inanabilir? Dahası bir kurgu olduğu besbelli olan bu hakikate bağlı kalarak nasıl yaşamaya devam edebilir? Kısacası Nietzsche'nin bu hakikat kavrayışı, kişiyi varoluşunu olumlaması için nasıl ikna edebilir? Nietzsche, hakikatin bir kurgu, bir yaratım ve gerektiğinde bir aldatma olduğunu iddia ettiğinde, kişi kendisini bu yalana nasıl teslim edebilir? Bu temel bir problemdir, çünkü Nietzsche varoluşun olumlanması için kişinin kendisini bu 'yalan'dan hakikate teslim etmesi gerektiğini düşünür. Yaratılmış bir *mit*, bir efsane olarak hakikate nasıl inanabiliriz? Kendimizi gönüllü bir şekilde ona nasıl teslim edebiliriz?

Bu noktada, hakikate ilişkin belirli bir özellik göz önünde bulundurulmalıdır: Hakikat, insanın yaşamla bir bağ kurmasını mümkün kılan en temel ögedir. Nietzscheci hakikat kavrayışı böylece esasında insanın bir *dünyaya* sahip olmasını sağlar. Çok daha önemlisi bir kurgu olarak hakikat insanın *rasyonel* yanından çok *varoluşsal* yanına dokunur ki, Nietzsche'ye göre yaşamı olumlamanın esas yolu da tam olarak insanın varoluşsal yönüne temas etmekten geçer. Daha önce de dile getirildiği üzere Nietzsche, hakikatin bir etki gücü ile ölçüldüğünü düşünür. Buna göre hakikat bizi

ne dereceye kadar varoluşumuzu olumlamaya iterse o derece geçerli olur. Peki, bu etki nasıl sağlanır? Nietzsche hakikatin etkisini garanti edecek ve kişinin bu hakikati benimsemesine olanak tanıyacak şeyin, *hakikatin sunuluş* biçimi olduğunu söyler. Hakikati kabul ettiren şey onun *gösteriliş* şeklidir ve bu noktada Nietzsche'nin ciddi oranda *sanatsal bir sunuşa* bel bağladığını görmekteyiz. Dolayısıyla Nietzsche'de kurgu (hakikat) öylesine ve kaba bir biçimde yaratılarak, uydurularak sunulmaz. Bu kurgu *sanatsal* bir tarz içinde âdeta *estetize* edilerek insana sunulur. Kurgunun insana dokunması ve onun varoluşuna etki etmesi ancak böyle mümkün olur. O hâlde sanat Nietzsche için bir çözüm olanağını işaret edebilir ve hakikatin sunulması noktasında önemli bir rol model olabilir. Nietzsche zaten hakikatin ve değerlerin yaratılmasından bahsederken, yaratma fillini büyük ölçüde sanatsal bir etkinlik olarak görür. Dolayısıyla sanat ile felsefe Nietzsche'ye göre birçok açıdan iç içe geçmektedir. Nietzsche tarafından filozofun, kendi yaşamının ozanı olarak ilan edilmesi esasında filozofun bir sanatçı olduğunu ima eder. Nietzsche'ye göre hakikati insan için ikna edici kılacak olan şey, onun sunulma tarzı ise o hâlde sanat, hakikatin kişiye gösterilmesinde çok önemli bir işlev üstlenir.

Durum sadece bundan da ibaret değildir. Eğer hakikat, sanatsal bir yaratım olarak insanın yaşamla köklü bir bağ kurmasına olanak tanıyorsa ve bir dünya kurmasını mümkün kılıyorsa, o hâlde insanın yaşamla temelde *estetik/sanatsal* bir ilişkiye sahip olduğu söylenebilir. İnsan Nietzsche'ye göre demek ki *sanatsal* bir şekilde varolmaktadır. Nietzscheci bu kavrayışta kişi, sadece sanatsal bir şekilde kendi varoluşunu haklı çıkarabilir. Trajik dönemde Yunanlıların, hakikati bir tragedya sanatı vasıtasıyla sunmaları bu duruma verilebilecek en çarpıcı örneklerden birisidir. Onlar tragedya sanatını kullanarak varoluşu haklı kılacak bir konuma yükselmişlerdir. Çok daha önemlisi onlar bir *kurgunun* insana ne derece etki edebileceğini göstermişlerdir. Yunan-

lılar hem bir mit/efsane yaratarak hem de bu miti tragedya suretinde sunarak, insan varoluşunun haklı kılınmasında sanatın iki katmanlı önemini göstermişlerdir. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre filozofun kurgusal yaratımını kabul ettirecek en önemli etken sanattan gelmektedir. Bir kurgu olarak hakikatin insana ulaşmasını ve ona etki etmesini mümkün kılacak olan şey bu kurgunun sanatsal ögesidir. Böylece göreceğimiz gibi Nietzsche, bir yandan felsefenin sanatsal olmasını öngörürken, aynı zamanda filozofun da bir sanatçı şeklinde değerler yaratmasını önerir.

3. *Sanat ve Felsefe*

Sanat, Nietzsche'nin hayata geçirmek istediği proje için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Dahası sanat bir etkinlik olarak onun *değerler yaratma* kavrayışında merkezi bir rol oynar. Hatta Nietzsche, yayımlanmamış olan notlarında gördüğümüz üzere bir adım daha ileri giderek kendisini bir sanatçı-filozof olarak görmektedir. Bu anlamda o âdeta Dionysos'un sözcüsü olmaya çalışır. Ona göre geleceğin filozofları kendi hakikatlerini birer sanatçı edasıyla yaratmalıdırlar. Çünkü felsefe bir *değer yaratma* sanatına dönüşmediği sürece çileci ideale bir rakip olamayacağı gibi, nihilizmin de üstesinden gelemez. Bu anlamda Nietzsche'de sanat ile felsefe koparılamaz bir bağa sahiptir. Felsefe bir yaratma fiili ile özdeşleştirildiğinde sanat ile yakın bir temas içerisinde olması kaçınılmazdır. Bu anlamda Nietzsche felsefeyi, bir *keşfetme* etkinliği olan bilimden ziyade, bir *yaratma* edimi olan sanata yakın görür. Hakikatin keşfedilmediğini, yaratıldığını düşünen Nietzsche için felsefenin sanata yakın durması oldukça anlaşılırdır.

Nietzsche çoğu kitabını birer sanat eseri olarak değerlendirir. Zaten yazım tarzı kendisini klasik bir filozof olmaktan alıkoyar. O gerçekten de çoğu zaman bir filozoftan

çok sanki ilhamla hareket eden bir yazar gibidir. Fakat bu durum okuru yanıltmamalıdır. Nietzsche'nin ortaya koyduğu incelikli ve detaylı analizler, onun felsefi meselelere ilişkin derin bir kavrayış sergilediğini gösterir. Onun, varoluş problemini (yaşamın anlamı problemini) çözmeye çalışan ve bu uğurda yolda olan bir düşünür olduğundan şüphe edilemez. Örneğin Nietzsche'nin temelde bir *estetizm* ekseninde iş gördüğünü düşünen Megill'in iddiasına göre, Nietzsche olgunluk döneminde felsefenin âdeta bir sanata dönüşmesini amaçlar (1998: 71). Bu iddianın boyutlarını incelemek bu çalışmanın amacını aşsa da, en azından *Böyle Söyledi Zerdüşt* ile birlikte Nietzsche'nin sanat ile felsefeyi birbirinden koparılamaz şekilde bir araya getirdiği ve belki de felsefeyi bir sanata dönüştürdüğü iddia edilebilir. Eğer Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da ileri sürdüğü gibi Zerdüşt onun insanlığa verdiği en büyük armağan ise (KSA 6: 259; EH, *Vorwort* 4) o hâlde Nietzsche'de felsefenin sanata dönüştüğüne ilişkin iddia, kabul görebilecek bir konum elde eder. Gerçekten de Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt* ile birlikte en üst düzeyde, felsefe ile sanatı bir araya getirir. Nihai amacının bu olup olmadığı tartışmalı olsa da sanatın bir etkinlik olarak ve sanatçının bir tipi olarak Nietzsche'nin felsefi kavrayışında ve varoluş problemini çözme noktasında oldukça önemli bir yere sahip olduğu gerçeği inkâr edilemez.

Düşünsel kariyeri boyunca insan varoluşuna bir anlam ve yönelim vermeye çalışan Nietzsche tam da bu yüzden *değer yaratımının* zorunlu olduğunu düşünür. Ona göre yaratılacak olan *değerin* rasyonel olması ve insan aklı tarafından kavranılması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü varoluşun kendisinde keşfedilecek ve kavranılacak rasyonel anlamlar yoktur. Oralarda bir yerde keşfedilecek bir hakikatin var olduğu fikri tamamen bir illüzyondur. Buna rağmen varoluşun kendi özünde rasyonel ve mantıksal olduğu fikri, Sokrates'in bir kuruntusu olarak bütün bir Batı felsefesine ve kültürüne hükmetmektedir. Varoluşun, akledile-

bilir bir hakikati gizlediği sanrısını ortaya koyan Sokrates, Nietzsche'ye göre insanlığı bütünüyle yanlış bir yola sevk etmiştir. Modern bilim bile hâlâ bu Sokratik yoldan yürümekte ve evrenin saklı sırlarını (yasalarını) keşfetmeye çalışmaktadır. Oysa Nietzsche'ye göre varoluşun anlamı ve değeri sorusu her tür akılsallığı aşmaktadır. Hiçbir mantıksal gerekçe insan yaşamının ve bir bütün olarak varoluşunun anlamını ortaya koyamaz. Tüm bilimsel gelişmelere rağmen nihilizmin yanı başımızda durması ve varoluşumuzun neredeyse bir anlamsızlığa indirgenmesi Nietzsche'ye göre bunun en iyi göstergesidir. O hâlde hiçbir akıl yürütme insanoğlunun neden var olması gerektiğini tüketici bir biçimde açıklayamaz fakat sadece bu açıklamayı yapabileceği sanrısını yaratır.

O hâlde yaşam karşısında, daha doğrusu kendi varoluşumuz karşısında, filozofların yapmaya çalıştığı gibi kavramsal, rasyonel ve mantıksal bir tutum sergilemek bizi tatmin edici bir sonuca götürmez. Felsefenin nihai olarak Schopenhauer ile birlikte her tür rasyonel temeli terk etmesi ve evrenin nihayetinde akıl dışı bir gücün (kör ve amaçsız bir *isteme*) görünümü olarak kabul edilmesi rasyonalitenin iflasını ilan eder. Eğer varoluşa yönelik rasyonel bir tavır takınmak mümkün değilse nasıl bir tutumla yaşamın anlamına yaklaşmak gerek? Nietzsche'ye göre varoluşun kendisine sadece *estetik* bir tarzda yaklaşabiliriz. Varoluş karşısında sadece sanatsal bir tavır takınabiliriz. Kişinin yaşamla ilişkisi bu bakımdan rasyonel olmaktan ziyade sanatsal olmalıdır. Peki, Nietzsche bu durumu nasıl haklılandırmaktadır?

Eğer varoluşun akledilebilecek bir anlamı ve yine akıl ile keşfedilebilecek bir hakikati yok ise; bu durumda varoluşa ilişkin böyle bir anlam ve hakikat açıkça *uydurulmak* ya da yaratılmak zorundadır. İşte Nietzsche varoluşun olumlanmasını mümkün kılacak bir takım hakikatlerin yaratımı ve *uydurulması* ile ilgili olan bir felsefe yapma etkinliği ileri

sürer. Eğer varoluş kendinde bir anlama sahip değilse ve bu anlam her tür mantıksallığı ve rasyonaliteyi aşacak şekilde bizzat kişi tarafından yaratılmak ya da tabiricaizse *uydurulmak* durumundaysa, Nietzsche'ye göre devreyse sanatsal bir etkinliğin girmesi kaçınılmazdır. Çünkü burada söz konusu edilen yaratıcı faaliyet hiçbir mantıksal gerekçeye sahip olmadan kişinin dolaysız bir şekilde varoluşunu olumlamasına sebep olmalıdır. Yaratılan öge ikna edici olmalı ve kişi tarafından benimsenebilmelidir. Kişi bu yaratılan ve âdeta uydurulan hakikat ile kendi varoluşunu haklı kılabilmelidir. İşte bunun olabilmesi için yaratılan ögenin *mitsel*, âdeta *destansı* bir özelliği bulunmalıdır. Yani yaratılan değerler ve hakikatler kişiye etki edebilmek için *mitsel* ve *efsanevi* bir boyuta ulaşmak durumundadırlar. İrrasyonel olan, mistik ögeler içeren ve her tür akıl yürütmeyi aşan *mit* fikri Nietzsche için son derece önemlidir. Mit yaratımı adı verilen şey ise kesinlikle sanatsal bir faaliyet olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Nietzsche'nin projesi bir başka bağlamda, insan varoluşunu haklı çıkaracak mitlerin yaratımı olarak da görünebilir (Megill, 1998: 128). Aydınlanma ve Modern bilimin Batı dünyasına hâkim olması ile birlikte akıl dışı her öge gibi *mit* de kültür dünyasından kovulmuştur. Nietzsche işte tam da Batı dünyasının rasyonalizminde yitip gitmiş olan miti yeniden ele geçirmek ister, onu tekrardan Batı kültürünün temel taşı yapmaya çalışır. Nietzsche'nin olgunluk döneminde ilan ettiği ve *Zerdüşt*'ün temel öğretisi olarak gördüğü *ebedî dönüş* (*die ewige Wiederkunft*) düşüncesi esasında sadece böylesi mitsel ve destansı bir anlama sahip olabilir. *Ebedî dönüş* öğretisi sonraki bölümde göreceğimiz gibi Nietzsche'nin yaratmış olduğu en önemli mit olarak karşımıza çıkar.

Her ne olursa olsun miti yaratabilecek ve onu yeniden kültürün zeminine taşıyabilecek yegâne faaliyet sanattır. Tam da bu sebeple Nietzsche felsefenin sanatsal olması gerektiğini düşünür. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'ndan baş-

layarak esasında bütün bir felsefi kariyeri boyunca sanatı böylesi bir olanağın taşıyıcısı olarak görür. Homerik çağda Yunanlıların sanat aracılığıyla kendilerini mitsel olanın bir parçası olarak (yani bir başka ifade ile tanrıların bir parçası olarak) kurgulamaları, Nietzsche için son derece önemlidir. Yaşamın ve varoluşun getirdiği her tür bela, acı ve keder karşısında, kendi imgesinden yola çıkarak yarattığı *tanrılara* bakan Yunan vatandaşı bireysel varoluşunu olumlayacak gücü onlarda bulmaktadır. Hiçbir varoluşsal acı karşısında yılmayan, kendi varoluşlarını olumlayan ve yaşamaya devam eden tanrılar, Yunanlılara bu bakımdan varoluşsal bir örnek teşkil etmişlerdir. Tanrılar her tür zorluğa ve görünüşteki anlamsızlığa rağmen yaşamaya devam ediyorsa insan her hâlükarda kendi varoluşunu olumlayabilmelidir. Burada tanrıların uydurulmuş birer masal ya da efsanevi öge olması onların önemini azaltmaz, asıl mesele onların birer yaratılmış hakikat olarak insanların varoluşuna bir amaç ve yön vermesidir. Yunan dünyasının tanrıları o hâlde yaratılmış birer mit olarak Yunan kültürünün temel taşını meydana getirirler ve Yunanlıların; yaşamın ve varoluşun anlamına ilişkin sorusunu olumlu yönde cevaplanmasını sağlarlar. Bu cevabın, akılcılığı görmezden gelmesi ve her tür mantıksallığı dışarıda bırakması kayda değerdir. Böylece Yunanlılar Sokrates öncesi trajik dönemde, varoluşa ilişkin mantıksal hiçbir gerekçenin verilemeyeceğini idrak etmişler ve evrensel bir hakikat istemini askıya alabilmişlerdir. Bu bakımdan akılsallık ve mantıksallık, mit yaratımında neredeyse hiçbir rol oynamaz. Tam tersine akıl mitsel olanı, yani akıl dışı olanı kovmak ister. Akılcılığın; efsanelere, masallara ve uydurmalara tahammülü yoktur. Oysa işte Nietzsche'ye göre tam da bu uydurmalar belki de insanlığın bir dünya kurmasını ve bir anlam dünyasına sahip olmasını olanaklı kılar.

Varoluşun anlamı meselesinde aklın kavrayabileceğinden çok daha ileriye gitmek gerektiğini düşünen Nietzsche'ye göre gerçek sanatçı mantıksal gerekçelerin ötesini görebil-

melidir. Bu yüzden de Homeros ve Aiskhylos gibi sanatçıların belki de en büyük başarısı, akıl dışı olanı kabul ettirecek bir sunuşu mümkün kılmalarıdır. Sanatın gücü o hâlde aklın ve mantığın ulaşamadığı noktaları insan için ulaşılabilir kılmaktadır. Fakat işte Sokrates ve Platon ile birlikte Yunan kültürü sanatın bu akıl dışılığını mahkûm ederek ondan kaynaklanan her tür unsuru onunla birlikte kapı dışarı etmiştir. Böylece Batı felsefesinin başlangıcı ile birlikte mitsel öge ve böylece de varoluş meselesinin esas çözümü yitip gitmiştir. Bilindiği üzere Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda tragedyanın Sokrates tarafından nasıl sonlandırıldığını ve böylece Dionysosçu esrik, akıl dışı ögenin ne şekilde kapı dışarı edilerek sadece Apollon'un ön plana çıkarıldığını anlatır. Sokrates'in ellerinde yitip giden tragedya sanatının ve kaybolan Dionysosçu etkinin yol açtığı kültürel krizin bir çözümünü arayan Nietzsche, bu erken dönemlerinde Richard Wagner'in kişiliğine duyduğu hayranlık neticesinde çözümün Wagner'in müziğinde yer alabileceğini düşünür. *Tragedyanın Doğuşu*'nu yazan Nietzsche'ye göre, Wagner'in sanatı Dionysosçu dürtüyü canlandırarak yitip gitmiş olan tragedyayı yeniden doğurabilir ve böylece kültürel kriz aşılabilir. Kısaca Wagner; Apollon ile Dionysos'u tekrardan bir araya getirerek mite bir dönüşü sağlayabilir. Nietzsche böylece varoluşun değeri sorusunda, trajik dönemde Yunan toplumunun sahip olduğu kavrayışa yeniden ulaşabileceğimizi ve neticede Sokratik akılcılığın doğurduğu varoluşsal ve kültürel krizi aşabileceğimizi hayal eder.

Sanat Nietzsche'ye göre insan için bir dünya doğurur ve felsefe tam da bu yüzden sanatsal olmalıdır. *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanatın bu gücüne dikkat çeken Nietzsche orada Yunanlıların sanat vasıtasıyla nasıl bir dünya yarattıklarını ve bilim vasıtasıyla da bu dünyayı nasıl yıktıklarını gösterir. Nietzsche'nin amacı işte bu bakımdan yeniden bir kültür, bir yaşam dünyasının yaratımıdır. Modern bilimin şekillendirdiği Batı kültürü yozlaşmanın son aşamasında bir

nihilizm ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durumdan bir kurtuluşu sağlamak için, felsefenin yeni değerler yaratması, yani diğer bir deyişle yeni bir kültürel zemin ortaya koyması gerekir. Bu ise ancak mitsel olana bir dönüşle, ya da belki de Dionysosçu olanın geri gelmesi ile mümkün olacaktır.

Tragedyanın Doğuşu'na yıllar sonra yazdığı önsözde Nietzsche çözümün aslında Wagner'in müziğinde/sanatında yatmadığını itiraf eder. Miti ve Dionysos'u geri getirecek olan Wagnervari bir sanat değildir. Bu anlamda *Tragedyanın Doğuşu* başarısız bir denemedir. Fakat orada önemli amacın kendisidir ve Nietzsche, görüldüğü tüm yazıları boyunca bu amacın, yani 'yeni değerler yaratma olanağı'nın peşinden gitmektedir. Wagnerci sanatın bir çözüm olmaması bu noktada sanatın suçu değil, fakat sadece sanatın Wagnerci yorumunun bir suçudur. Dolayısıyla Nietzsche sonraki dönemlerinde sanata ve mit yaratımına bel bağlamaktan vazgeçmez. O sadece bu sanat görüşünü değiştirir ve temel olarak sanat içerisinde bazı ayrımlara gider. Neticede sorgusuz bir şekilde kabul edilen bir sanat icrası da örtük bir şekilde çileci ideale ait olabilir. Nietzsche ilk dönemlerinde, Wagner'in ve Schopenhauer'in izinden giderken böylesi bir tehlikenin henüz farkında değildir. Peki, Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'ndan sonra sanata ilişkin kavrayışını nasıl geliştirir?

Burada önem arz eden husus, sanatın yaşam ile sahip olduğu ilişkidir. Sanatın yaşam karşısında aldığı tavır Nietzsche'ye göre bu noktada belirleyicidir. Dolayısıyla Nietzsche sanatı ve sanatçıyı, bir yaşam perspektifinden değerlendirmek gerektiğini düşünür (KSA 1: 14; GT *Versuch einer Selbstkritik*, 2). Bu bağlamda felsefeyi belirleyen öge, aynı şekilde sanatın da belirleyici unsuru olur. Her iki etkinlik, insanın yaşamla kurduğu ya da kurmaya çalıştığı ilişki ekseninde ortaya çıkar. Daha önce de dile getirildiği üzere tüm insanı etkinlikler insanın yaşamla ilişkisini tesis etmek ve böylece bir dünya meydana getirebilmek için or-

taya konulmuş ya da üretilmiştir. Nietzsche bu yüzden hem felsefenin hem de sanatın *dünya kurucu*, yaratıcı bir etkinlik olmasını planlamaktadır. O hâlde sanat da bir etkinlik olarak ancak insanın, varoluş karşısında sergilediği tutum ile anlam kazanır. Sanatçının yaşam karşısından takındığı tavır, sanatı Nietzsche'nin hayal ettiği gibi yaşam olumlayıcı ve kültür yaratıcı bir mite götürebileceği gibi, tam tersine onu çileci idealin bir görünüşü olarak yaşamdan uzaklaşan ve varoluşa sırt çeviren bir etkinliğe de dönüştürebilir. O hâlde her etkinlik gibi, sanat da çileci idealler ışığında icra edilebilir. Bu bakımdan sanata ilişkin bir takım ayrımlara gidilmelidir ki Nietzsche esasında bu tarz bir ayrımı *Tragedyanın Doğuşu*'nda gerçekleştirmediği için kitabın başarısız olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre o dönemde kendisi Schopenhauercu ve Wagnerci *romantik sanat* anlayışının etkisinde kaldığı için yaşam olumlayıcı bir çözüme ulaşamamıştır.

Nietzsche'ye göre tıpkı felsefenin icrasında olduğu gibi sanatın icrasında da belirleyici iki unsur vardır. Buna göre sanat ilkin, Schopenhauer ve Wagner'de olduğu gibi, yaşam karşısında duyulan *yoksunluktan* kaynaklanan bir acı ve çöküşten hareketle icra edilir ve burada sanat, bu acının dindirilmesi uğruna icra edilir (KSA 3: 620; FW 370). Böylece sanat, romantizm kisvesi altında yaşama karşı duran, kişiyi ondan uzaklaştırmaya çalışan ve kişiye dinginlik vermeye gayret eden bir faaliyet hâline gelir. Bu hâliyle sanat ancak çileci idealin bir dışa vurumudur. Felsefenin bu tarz bir sanat anlayışı ile buluşması Nietzsche'ye göre Schopenhauer'ın felsefesinde görüldüğü üzere çok da iyi sonuçlar doğurmamıştır. Fakat sanatın icra edilebileceği bir başka temel daha mevcuttur. Bu minvalde sanat, yine *acıdan* kaynaklanır ama bu sefer yaşam *doluluğundan* hareketle icra edilir. Bu Nietzsche'ye göre trajik sanat anlayışıdır ve temelinde Dionysosçu bir güdü bulunur. Yaşamın zenginliğinden, doluluğundan kaynaklanan bir kendinden geçme hâli olarak

sanat, burada yaşamı kutsallaştırmak, onu arttırmak ve her daim dönüştürmek için yaratır. Nietzsche'ye göre bu noktada sanat, romantizmde olduğu gibi bir *açlıktan* hareketle değil fakat bir *bolluktan* hareketle yaratıcı hâle gelir (KSA 3: 621; FW 370).

Nietzsche'ye göre sanat bazı görünüşleri ile çileci ideale ait olabilir. Wagner ve Schopenhauer bunun en eksiksiz iki örneğini meydana getirir. Fakat yine de sanat; hem Modern bilimden hem de şimdiye dek yapılageldiği şekliyle Batı felsefesinden daha köklü bir biçimde çileci ideale rakip olabilecek niteliklere sahiptir. Çünkü sanat en azından bilimden farklı olarak yaratıcı bir faaliyet olarak meydana çıkar. Dolayısıyla sanat Nietzsche için, çileci ideale bir rakibin bulunabileceğine ilişkin bir umut kaynağı olarak görünmektedir. Peki, sanatın diğer etkinliklere göre nasıl bir avantajı vardır? Bilim ve felsefeden farklı olarak sanat kendisini bir hakikat araştırmasına bağlamaz. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre sanat, klasik anlamda bir hakikat araştırması olarak kendisini göstermez. Hatta sanat Nietzsche'ye göre bir hakikat isteminden çok bir aldatma istemini (*Wille zur Täuschung*) ileri sürüyor gibidir (KSA 5: 402; GM III, 25). Batı felsefesinin ve ondan doğan Modern bilimin hakikati kutsallaştırdığı ve böylece çileci idealin bir sözcüsü hâline geldiği yerde; sanat tam tersine yalanı ve de kurguyu kutsallaştırarak, insanla yaşam arasında çileci idealden bütünüyle farklı olan bir ilişkinin kurulabileceğine işaret eder. Diğer taraftan Nietzsche'nin iddia ettiği gibi her etkinlik için temel amaç, bu ilişkinin tesis edilmesi ise, o hâlde hakikatin kendisini kutsal hâle getirmek ve hakikatin önceliğini vurgulamak bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulmasını oldukça güçleştirir. Esasen insanın bir dünya meydana getirmesini ve varoluşun kendisi ile koparılamaz bir bağ kurmasını mümkün kılmak için ortaya çıkmış olması gereken felsefe, bir hakikat araştırması olarak bunun tam tersi istikamette yol almıştır. Oysa sanatın öne çıkarmaya çalıştığı kur-

gu, tam tersine insan ile yaşam arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarır ve ne pahasına olursa olsun bu ilişkinin gerçekleşmesini amaçlar. Nietzsche'ye göre sanatsal etkinlik neticede *kurgu* ve *aldanma* ile iş görse de aslında en temel görevini yerine getirmektedir. Üstelik sanatsal kurgu kendisini gereğinden fazla ciddiye almaz. O daima *ironik* bir tavır içinde her tür evrensel hakikat iddiasına gülüp geçer. Böylece kurgu, hakikat isteminden farklı olarak ağırbaşlı bir ciddiyetle yaşamı mahkûm etmez, tam tersine onu insanın bir oyun alanı hâline getirir. Böylece kültürün Nietzscheci anlamda bir mite bağlanması sanatın en önemli işlevini ortaya koyar. Sanat yeryüzünü bir dünyaya dönüştürür ve böylece onu insanın evi hâline getirir.

Deleuze'ün söylediği gibi Nietzsche'de geleceğin filozofu, perspektifler yaratan ve âdeta şiir aracılığıyla konuşan yasa koyucu bir sanatçıdır (2005: 19). Sanatın gücünü felsefeye katmaya çalışan Nietzsche böylece felsefeyi değerler yaratan bir faaliyet olarak ileri sürmeyi amaçlar. Nietzsche'ye göre yaşamı haklı çıkarmanın başka bir yolu yoktur. Yaşam onun gözünde ancak sanat aracılığıyla haklı çıkarılabilir. Dahası varoluşun getirdiği acıyı çekilir kılan şey, onun sanat tarafından bize *estetik* bir tarzda sunuluyor olmasıdır. Yeryüzünü ve bir bütün olarak varoluşu değerli ve de kıymetli kılan şey, bu anlamda onun estetik bir tarzda sunulmasıdır. O hâlde Nietzsche'ye göre varoluş, ancak sanatsal bir fenomen olarak insan tarafından kabullenilebilir (KSA 3: 464; FW 107). Aksi hâlde kendi içinde 'anlam-sız', 'değer-siz' ve 'önem-siz' olan varoluşa katlanmak ve göğüs germek mümkün değildir. Felsefenin sanatı örnek alarak, değerler yaratması ve kültür dünyasını yeni baştan inşa etmesi, dahası insanlığa yeni yollar sunması, esasında varoluşun haklı çıkarılmasından başka bir değildir. Nietzsche'ye göre başka hiçbir bilgisel, bilimsel, kavramsal edim insan ile varoluş arasındaki ilişkiyi tesis edecek güce sahip değildir. Sadece sanatın böylesi bir gücü vardır. Çünkü sadece sanat bir

dünya yaratabilir. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre insanın içinde yaşadığı dünya sanatsal bir perspektifin ürünündür. Bu anlamda felsefenin yaratacağı yeni değerlere ilişkin nitelikler kavramsal, bilinçli ve nedensel değildir. Daha önce de söylendiği üzere mit, her tür akıl yürütmeyi aşmaktadır. Mitin kişiden talep ettiği şey aslında sadece *içgüdüsel* bir kavrayıştır. Çünkü mitsel olanın bilincine varmak ve ona ilişkin kavramsal bir farkındalık sergilemek olanaklı değildir. Nietzsche'nin belirttiği üzere bilinçli bir mit kavrayışı örneğin tragedyanın sonunu getirmiştir. Bu sebeple Nietzsche'ye göre felsefenin yaratmak durumunda olduğu *değer*, ancak *içgüdüsel* ve âdeta *bilinçdışı* bir şekilde benimsenmek durumundadır. Nietzsche mit ile birlikte, Antik tiyatroda sergilenen tragedyaların seyirci üzerindeki etkisine benzer bir etki uyandırmayı amaçlar. O sanki kişinin, mite bütünüyle içgüdüsel bir şekilde kapılıp gitmesini bekler. Nihilizmden kurtuluş ancak kişinin bilimsel olana, yani bilinçliliğe verdiği önemi azaltması ve felsefenin yaratacağı değerlere içgüdüsel bir şekilde yönelmesiyle mümkün olacaktır. Böylece Nietzsche *logos/mythos* ikileminde, çözümün şimdiye dek zannedildiği üzere *logos*ta olmadığını, fakat *mythos*ta bulunduğunu ileri sürer (Megill, 1998: 125).

Batı felsefesinin başlangıçtan itibaren özellikle Sokrates ve Platon'da gördüğümüz üzere *logos* üzerine kurulu olduğunu düşünen Nietzsche böylece bu temeli değiştirmek ve felsefeyi bir *mythos* üzerinden yeniden başlatmak ister. Bu imkânın Homerik ve trajik çağda Yunanlılar tarafından hayata geçirildiğini düşünen Nietzsche, bir anlamda Batı felsefesinin akılcılık potasında eriyip giden mitselliği yeniden canlandırmak ister. *Böyle Söyledi Zerdüşt* tam da bu böylesi bir çabanın ürünüdür. Nietzsche'nin bu kitaptaki temel tezi bütünüyle bir *mythos* özelliğine sahiptir. Nietzsche için, Zerdüşt'ün *ebedî dönüş* öğretisi aslında yeniden mite dönüşü müjdeler. Belki tam da bu yüzden *Zerdüşt*, Nietzsche'nin en önemli felsefi projesi olarak karşımıza çıkar. Burada Ni-

etzsche kendi deyimi ile felsefeyi olabildiğince en yetkin biçimde bir sanata dönüştürebilmiştir. Bu hâliyle kitap ona göre bir müzik eseri olarak dahi okunabilir (KSA 6: 335; EH *Also Sprach Zarathustra*, I). Üstelik Nietzsche Zerdüşt'ün bir şiirsel ilhamla kaleme alındığını ve her bölümünün âdeta bir esrime ile yazıldığını söyler. Bu da bize kitabın aslında sanatsal bir dürtü ile yaratıldığını gösterir. Fakat bununla birlikte Nietzsche'nin felsefeden uzaklaştığı ima edilmez. Onun niyeti sadece felsefenin mevcut temelini değiştirmektir. Nietzsche'ye göre felsefe, rasyonel bir temele değil fakat sanatsal bir temele sahip olmalıdır. Bu sebeple Nietzsche ısrarla felsefenin sanatsal bir dürtü ile icra edilmesini tavsiye eder. Felsefe ancak bu şekilde Nietzsche'nin öngördüğü gibi, değer yaratıcı bir etkinlik hâline gelebilir.

Zerdüşt bize sadece felsefenin sanata dönüştüğünü göstermez, fakat aynı zamanda sanatın da bir felsefeye doğru evrildiğini gösterir. Sanat ile felsefe bu eserde âdeta koparılamaz bir bütün meydana getirir. Her iki etkinlik de insanın varoluş karşısında alacağı ya da almak durumunda olduğu temel tavrı bir bütünlük içinde tesis eder. Bu anlamda Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te ileri sürdüğü *felsefi* fikirlerin *sanatsal* temelleri âdeta varoluşun mutlak bir olumlanmasına ve haklı çıkarılışına hizmet eder. Nietzsche'de felsefe ile sanat sadece bu hedef için bir araya gelmektedir. O hâlde sanatsal-felsefi bir içerime sahip olan *üst insan* ve kitabın temel tezi olan *ebedî dönüş*, bu uğurda Nietzsche tarafından ortaya konulan temel öğretiler olarak görünmek durumundadır.

Fark edilebileceği gibi, Nietzsche felsefesini temelden belirleyen bu öğretilerin kökeninde ne rasyonel bir farkındalık ne mantıksal bir akıl yürütme ne de salt bir akılcılık bulunur. Neticede ne *üst insan* ne de *ebedî dönüş* birer öğreti olarak rasyonel bir şekilde bilince taşınabilir. Onlar açık bir biçimde her seferinde, düşünme yasalarını ve her tür rasyonaliteyi aşar. Bu öğretilere ilişkin her kavramsal açıklama bu anlamda

eksik ve tamamlanmamış olarak kalmak durumundadır. Bu öğretiler esas olarak; aklın da ötesine giden ve bu anlamda irrasyonel sayılabilecek bir içgüdüsel yaratıma ve esrimeye atıfta bulunur. Daha önce de söylendiği üzere Nietzsche kendisini, bir hakikat araştırması olarak gelişen Batı felsefesinin *logos*undan kurtarmaya çalışır. *Logos*u temel almadığı için de Nietzsche'nin öğretilerini klasik birer felsefi argüman olarak okumak oldukça zordur. Dolayısıyla Nietzscheci öğretilere ilişkin rasyonel ve nedensel bir yaklaşımın başarısız olması kuvvetle muhtemeldir. Nietzsche gördüğümüz üzere daha çok Dionysosçu olanı dile getirmeye çalışır. Nitekim Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te Dionyosçu olanın en derin uygulanışını hayata geçirdiğini ileri sürer (KSA 6: 343; EH *Also Sprach Zarathustra*, 6). Nietzsche böylece, felsefeden kovulmuş ve âdeta aforoz edilmiş olan bir ögeyi tekrardan felsefenin merkezine ve zeminine yerleştirir.

Ebedî dönüşe ve *üst insana* bakacak olursak her iki öğretinin de Nietzsche için Dionysosçu bir söylem barındırdığını söyleyebiliriz. Örneğin Zerdüşt, *ebedî dönüş* söz konusu olduğunda bu öğretiye ilişkin hiçbir mantıksal gerekçe veya sebep belirtmez, o bu öğretiyi âdeta buyururcasına ileri sürer. *Ebedî dönüşün* ileri sürülüşü bir felsefi kuramın ispatlanmasından çok, bir sanatsal eserin ortaya konulmasına benzer. Çünkü Nietzsche'nin değer ya da mit yaratımı her tür nedenselliğin terk edilmesini öngörür. Nietzsche'ye göre Zerdüşt'ün işi 'nedenler hakkında soru sormak' değildir (KSA 4: 163; Z II, *Von den Dichtern*). Zerdüşt, çeşitli akıl yürütmelerin sonucunda bir takım öğretiler ileri sürüyor değildir. O her tür nedenselliğin geride bırakıldığı bir düzlemden insanlığa seslenir. Bu anlamda, *ebedî dönüş* gibi bir öğretinin rasyonel bir şekilde kavranması mümkün değildir. Fakat *Dionysosçu sanat* bu kadar merkezi bir rol üstlendiğinde her tür felsefi öge de terk edilmiş olmaz mı? Böylece Zerdüşt sadece bir sanat eseri olarak mı değerlendirilecektir? Oysa Nietzsche bu kitabın sahip olduğu sanatsal

biçime rağmen temelde felsefi olduğunu düşünür. Her ne kadar kitabın sunuluş tarzı büyük ölçüde sanatsal esrimeye dayanıyor olsa da, arkada bu sunuş biçiminin çözmek istediği hakiki bir felsefi problem yatmaktadır. Zerdüşt'ün temel meselesi, varoluşun; üstesinden gelinemeyen *geçmişe* ve henüz vuku bulmamış *geleceğe* rağmen bütünlüklü bir şekilde nasıl olumlanıp haklı çıkarılabileceğidir.

4. *Ebedî Dönüş ve Güç İstemi*

Nietzsche, *ebedî dönüş* öğretisini kendi felsefesinin zirvesi olarak görür. Bu temel düşünce ona göre, bütün insani şeylerden (*menschliche Dinge*) daha yüksek bir konumda yer almaktadır (KSA 9: 494; N *Frühjahr-Herbst 1881*). Gerçekten de Nietzsche *ebedî dönüş* öğretisi ile olağanüstü bir şey yarattığını hissetmektedir. İnsanlık yeryüzünde ona göre şimdiye dek *ebedî dönüş*ten daha önemli bir şey yaratmamıştır. Nietzsche'nin deyişi ile kendisinin insanlığa bahşettiği en büyük armağan olan Zerdüşt'ün, *ebedî dönüşün* öğretmeni ilan edilmesi bunun en önemli göstergesidir. Eğer Zerdüşt'ün temel meselesi *ebedî dönüşü* öğretmek ise, o hâlde bu öğretinin Nietzsche felsefesinde belirleyici bir yer işgal ettiği kabul edilmelidir. Nietzsche için *ebedî dönüş* (*die ewige Wiederkunft*) ya da diğer bir ifade ile *aynı olanın bengi dönüşü* (*die Wiederkunft des Gleichen*); varoluşun değeri bağlamında yaratılan bir *mit*, bir *değer* olarak işlev görür ve tam da bu sebeple büyük bir öneme sahiptir. Felsefeyi bir *değer yaratma* faaliyeti olarak kurgulamak isteyen Nietzsche aslında, ebedî dönüş öğretisi ile bunun en kusursuz örneğini göstermiş olur. Nietzsche'nin bütün felsefi kariyeri boyunca katetmiş olduğu yola baktığımızda, *ebedî dönüş* onun tam da hayal etmiş olduğu yeni başlangıcı temsil ettiği söylenebilir. Böylece felsefenin yeni başlangıcı için temel bir örnek teşkil eden bu öğreti, geleceğin filozoflarına da yol gösterici bir özelliğe sahip olur.

Bilindiği gibi Nietzsche'nin bütün felsefi çabası, insan varoluşunu haklı çıkaracak ve böylece çöküşü (*décadence*) simgeleyen asketik/çileci ideale alternatif olabilecek olan yeni *değerler* yaratmaktır. Daha önceki bölümlerde dile getirildiği üzere bu *değerler*, geleceğin filozofları tarafından yaratılmak durumunda olan bir takım *kişisel hakikatlere* işaret ederler. Bu hâlleriyle kişisel birer hakikat olarak *değerler*; her türden evrenselliği, genel-geçerliliği, mantıksallığı ve de akılcılığı kapı dışarı eden bir *mitsel* yapıya sahip olurlar. Nietzsche tam da bu yüzden, bilimsel keşfi dışlayan *sanatsal bir yaratımı* yeni felsefe yapma biçimi için bir rol model olarak görür. Çünkü sadece sanatsal bir biçimde yaratılmış olan değerler, birer mit olarak kişi üzerinde etki edebilecek güce ulaşırlar. Böylece mit, yapısı gereği her tür rasyonel kavrayıştan sıyrılan ve bilinçli bir fakındalığın ötesine geçen unsur olarak, kişiye *etki etme* gücü ile ön plana çıkar. Neticede yukarıda sayılan nitelikleri içermek durumunda olan bu *değerler*, insan varoluşuna olumlu bir anlam vererek varoluşun bir haklı çıkarılışını mümkün kılarlar. Nietzsche, geleceğin filozofları tarafından yaratılacak olan bu yeni değerlerle; yeryüzünün kişi için bir anlamlar dünyasına dönüştürülebileceğini ve çok daha önemlisi insanın 'yok olup gitmek' yerine neden 'var olduğu' sorusunun olumlu bir tarzda yanıt bulabileceğini ileri sürer. Nietzsche'ye göre bu değerler vasıtasıyla kişi; dünyaya ve de yaşamın kendisine ilişkin olumlayıcı değerlendirmeler gerçekleştirebilecek bir konum elde eder. Neticede Nietzsche için bir değerin önemi, onun bir dünyasal anlamlandırmayı mümkün kılıyor olmasıdır. Değer sayesinde kişi; dünyaya bakabileceği bir perspektif, bir pencere kazanır ve kişi bu perspektiften hareketle bir dünya yorumuna ulaşır. Dolayısıyla Nietzsche açısından *değerler* yaşamsal bir öneme sahiptir.

Şimdiye kadar insanlığın yaratmış olduğu yegâne değer olan *çileci idealin* sağlıksız değerlendirme biçiminden insanlığı kurtarmak isteyen Nietzsche, ona rakip olabilecek bir değer yaratmanın peşindedir. *Zerdüşt* ve onun temel öğretisi

olan *ebedî dönüş* ile Nietzsche böylesi bir rakibin en nihayetinde Batı kültürüne bahşedildiğini ileri sürer (KSA 6: 353; EH *Genealogie der Moral*). Dolayısıyla Nietzsche gerçekleştirmiş olduğu dönüşümün ve ileri sürdüğü öğretinin, Batı felsefesinin her tür icrasından köklü bir şekilde farklı olduğunu düşünür. Bir metafizik olarak gelişen Batı felsefesinin şimdiye kadar ortaya koyduğu sözüm ona hakikatler; yaşamı ve varoluşu bir bütün olarak yargılamak, küçük görmek ve yadsımak dışında bir işleve sahip olmamıştır. Nietzsche'ye göre Batı felsefesi sahip olduğu metafizik eğilimler neticesinde, varoluşun kendisini bütünüyle bir *düşman* olarak açığa çıkartır. Böylece insan bu düşmanla savaşmak için yeryüzüne gelmiş bir canlıya dönüşür ve neticede insanın varlıkla bağı tümüyle koparılır. Fakat Nietzsche felsefenin görevini tümüyle tersine çevirir. Zaten Nietzsche söz konusu olduğunda felsefede yeni bir başlangıç yapmak aslında felsefenin görevini değiştirmek anlamına gelir. Felsefenin görevi Batı felsefesinde olduğu gibi insanın varoluşla olan bağını zedelemek, bu bağı koparmak değildir. Tam tersine felsefenin esas görevi Nietzsche'ye göre sadece insan ile varoluş arasındaki ilişkiyi tesis etmektir. Bu yüzden Nietzsche'nin ileri sürmüş olduğu her şey gibi *ebedî dönüş* de, ne metafiziksel bir öğreti ne kozmolojik bir keşif ne de evrensel bir hakikattir. O sadece, varoluşu haklı çıkarmak için, yani insan ile yaşam arasında köklü bir bağ ve köprü kurmak için, Nietzsche tarafından ileri sürülmüş Dionysosçu bir *efsanedir*. *Amor fati* (kader sevgisi) fikrinin en olgun ve yetkin hâli olan *ebedî dönüş*, bütün yaşamsallığın kusursuz bir onaylanması olarak insanı âdeta kendi varoluşuna rapteder. Bir *efsane* ya da *mit* olarak ebedî dönüş her tür mantıksal kavrayışın ve akıl yürütmenin elinden kayıp gider. O hâlde bir akılcılık ve mantıksallık temelinde, yani *logos* temelinde hayat bulan ve gelişen Batı felsefesi, Nietzsche'nin *mythos* temelli felsefesinden köklü bir şekilde ayrılır. Nietzsche'nin *ebedî dönüş* öğretisi bu sebeple felsefe tarihinde radikal bir kopuşa ve felsefedeki yeni bir başlangıca işaret eder.

Peki *ebedî dönüş*, yaratılan mitsel bir değer olarak Nietzsche'nin ona yüklemiş olduğu görevin altından kalkabilmekte midir? Her şeyden önce *ebedî dönüş* bir mit olarak, varoluşu olumlayan bir dünya yorumunu kişi için mümkün kılmalıdır. Bunu başarıp başaramadığını görmek için bu *ebedî dönüş* mitine yakından bakmak gerekir. Bu bağlamda cevabı aranacak sorular şunlardır: Ebedî dönüş bir öğreti olarak hangi içerimlere sahiptir? Çok daha önemlisi bu öğreti, varoluşun olumlanmasına nasıl hizmet eder? Nietzsche *ebedî dönüşü*, Zerdüşt'ün temel teması olarak ileri sürse de esasında bu öğreti hakkındaki fikirlerini, ilk kez *Şen Bilim*'de yer alan 'En Büyük Ağırlık' başlıklı aforizmada dile getirir.

> Günün birinde ya da gecenin bir vakti, sen en ıssız yalnızlığındayken bir iblis sana gölge olup şöyle deseydi nasıl olurdu: 'Şu an yaşamakta olduğun ve şimdiye kadar yaşamış olduğun bu yaşamı, tekrardan ve sayısız kere yaşamak zorundasın. Ve onda yeni hiçbir şey bulunmayacak, fakat her acı ve her arzu ve her düşünce ve iç çekiş ve yaşamının söylenemeyecek tüm küçük ve büyük şeyleri hepsi de aynı düzen ve sıra içinde sana geri gelmek zorunda olacak– bu örümcek ve ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu anın kendisi ve ben kendim bile. Varoluşun ebedî kum saati her zaman yeniden çevrilecek- ve sen de onunla birlikte, toz zerresi!'- Kendini yere atmaz, dişlerini gıcırdatmaz ve böyle konuşan iblise lanetler okumaz mısın? Ya da bir kez olsun, ona şu şekilde cevap vereceğin dehşet dolu bir an mı geçti başından: 'sen bir tanrısın ve ben, daha tanrısal olan hiçbir şey duymadım!'. Böylesi bir düşünce sana hâkim olsaydı, o seni olduğun hâlinle dönüştürürdü ve belki de ezip geçerdi; Herkes ve her şey için geçerli olan 'bunu tekrardan ve sayısız kere yeniden ister misin?' sorusu, en büyük ağırlık olarak senin eylemlerinde yer alırdı. Ya da bu son ebedî onay ve mühürden daha fazla bir şey istememek için, kendine ve yaşama yönelik nasıl iyi niyetler içinde olabilirdin? (KSA 3: 570; FW 341)

Görüldüğü üzere *ebedî dönüş* burada bütün bir yaşamsallığın ve varoluşun sonsuz kere özdeş şekilde tekrarlanmasını içerir. Buna göre yaşam, her küçük ayrıntısına kadar aynı şekilde sonsuzca tekerrür edecektir. Varoluşu bu mitsel öğreti üzerinden görmek Nietzsche'ye göre kişiyi temelden bir değişime uğratır. Esasen Nietzsche'ye göre ebedî dönüş aslında kişinin yaşam karşısında alabileceği sonsuz sayıdaki tavırdan sadece bir tanesidir, fakat belki de en önemlisidir. Çünkü bu tavır; insan yaşamına mutlak bir yönelim ve olumlu bir anlam vermek suretiyle, insan ve varoluş arasında koparılamaz bir bağ yaratır. Yaşam ebedî dönüş ile birlikte birey için, sonsuzca onaylanacak kutsal bir sürece dönüşür. Yukarıda alıntısı yapılan aforizma ile Nietzsche, ebedî dönüş öğretisinin nasıl *yaşam olumlayıcı* bir ilke hâline geldiğini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Hatta öyle ki, bu ilke kabul edildiği takdirde, açıkça varoluşun olumlanmasının bir garantörü hâline gelmektedir. Peki, ebedî dönüş, mitsel bir yaratım olarak yaşamın olumlanmasını nasıl garanti eder?

Yaşanmış olan her şeyin en küçük ayrıntısına kadar aynı sıra ve düzen içinde sonsuz kere tekrar edeceğini kabul eden bir kişi, o hâlde her bir yaşantısının ve eyleminin sonsuz kere onaylanmasını da kabul etmiş olur. Bu da her eylemi ve yaşam anını, kişi için son derece önemli hâle getirir. Çünkü kişi için her eylem, ebediyen var olacak *kutsal* bir ana dönüşür. Eğer her bir an sonsuz kere tekrar edecekse, kişi her eylemini tam da sonsuz kere tekrar etmesini isteyecek şekilde düzenlemek durumunda kalır. Bu da esasında tüm yaşamsallığın ve ortaya çıkan eylemselliğin kişi tarafından mutlak anlamda üstlenilmesine ve sorumluluğunun alınmasına sebep olur. Ortaya öyle bir eylem çıkar ki kişi o eylemin sonsuz kere yeniden gerçekleşmesini ister hâle gelir. Böylece ebedî dönüşün kabul edilmesi ile birlikte kişi sonsuz kere tekrarlanacağını bildiği bir yaşamı yaşamakla yükümlü olur. Her hatanın ve her doğrunun ebediyen tekrarlanacağı-

nı bilen bir kişi için bu durum, Nietzsche'nin de dile getirdiği gibi *en ağır* yüklerden birisine dönüşür. Çünkü ebedî dönüş öğretisi; yapılabilecek bir hatanın, eylemden duyulacak bir pişmanlığın, istenilmeden yaşanacak bir yaşamın da sonsuz kere tekrarlanması anlamına gelir. Böylece kişinin seçeceği eylem, ebediyen ona bağlanmaktadır. İşte ebedî dönüş bir öğreti olarak insanın bu bağı üstlenmesini mecbur kılar. Bu durum diğer bir deyişle kişinin kendi varoluşunu bütünüyle benimsemesi anlamına gelir. Ebedî dönüş böylece yaşamı kişinin varlığına ait olan koparılamaz ögeye dönüştürür. Öyle ki artık kişi ve yaşamı iki ayrı öge olmaktan ziyade, bir bütün oluşturmaktadırlar. Nietzsche'nin hedeflediği de esasında bu bütünlüğü oluşturmaktır.

Ebedî dönüş, insana sadece isteyebileceği bir yaşam kurgulamasını zorunlu hâle getirir. Onu bir öğreti olarak benimsemiş hiç kimse, öylesine ve amaçsız, tesadüfî bir şekilde yaşamını sürdüremez. Çünkü kişi pişman olduğu ve üzüntü duyduğu bir sürecin, ebediyen tekrarlanmasını istemez. Tam da bu yüzden ebedî dönüşle birlikte kişi hep memnun olacağı (yani onaylayacağı) bir yaşam kurgular. Böylece ebedî dönüş bir öğreti olarak her tür pişmanlığı, 'keşke'yi ve yadsımayı kesin olarak bertaraf eder. Bu öğreti tam da Nietzsche'nin hayal ettiği gibi, insanı öyle bir yaşamsallığa sürükler ki; her seçim, her istem ve her eylem sonsuzca tekrarlanacak şekilde kabul edilip içselleştirilir. Bu ise varoluşun mutlak ve eksiksiz bir şekilde onaylanması anlamına gelir.

Nietzsche'ye göre, ebedî dönüş öğretisi sayesinde sağlanan bu varoluşsal olumlama ile birlikte, en temel sorun olarak görünen 'yaşamın haklı çıkarılması meselesi' de çözüm bulmaktadır. Neticede kişinin eylemselliği, ebedî dönüş öğretisi ile beraber sadece varoluşunu haklı çıkarmaya yönelmektedir. Kişi burada, varoluşun *ebediyen* alacağı şekli belirleyen bir yaşamsallık kurgulamaktadır. Bu varoluş haklı olarak *vardır* çünkü ebediyen aynı şekilde tekrarlanması için bizzat kişinin kendisi tarafından ortaya konulmuştur.

Burada artık yaşam, ebediyen istenecek bir öge olarak haklı kılınmıştır. Her bir eyleme, her bir istemeye, her bir seçime ve her bir ana sirayet eden ebedî dönüş ilkesi âdeta kişiyi kendi varoluşuna yapıştırır. Öyle ki kişi kendisine açık bir biçimde şu soruyu sorabilecek noktaya gelir: "Nasıl bir yaşam yaşamalıyım ki, onun sonsuzca tekrarını isteyebileyim?" Tam da bu noktada Nietzsche'nin "Kişi kendi yaşamının ozanı olmalıdır." sözü gerçek anlamını bulur. Kişi kendi hayatını ebedî dönüş ilkesini gözeterek kurguladığında onu haklı çıkaracak şekilde *var* olur. Yaşamın anlamı sorusu da bu bağlamda yanıt bulur. Yaşamın ve bir bütün olarak varoluşun anlamı bu bakımdan kişinin yaşamla kurduğu ilişkide açık hâle gelir. Kişinin bizzat yaşama *verdiği* değer ve anlam bu bakımdan, yaşamın ebedî bir şekilde bu anlam ve değer üzerinden tekrarlanmasını içerir. Kişi ancak ebediyen isteyebileceği bir 'anlam'a kendisini bağlar ve bu anlam üzerinden kendisine bir yaşam inşa eder.

Diğer taraftan fark edileceği üzere Nietzsche'nin *amor fati* söylemi de ebedî dönüş ile yakından ilgilidir. Nietzsche için *amor fati*nin işaret ettiği şey, yaşamın bir kader olarak sonsuzca tekrarlanacağını kabul ederek onu kalben benimsemektir. Örneğin *Ecce Homo*'da Nietzsche kendi içsel doğasının bir *amor fati* olduğunu ilan ederken aslında kendi yaşamını tümüyle; yani geçmişiyle ve geleceğiyle birlikte benimsediğini dile getirir (KSA 6: 263; EH). Nietzsche açık bir biçimde kendi yaşamına, kaderine minnet duymakta ve ona karşı büyük bir sevgi beslemektedir. Nietzsche tam da bu yüzden kendi yaşamının sonsuzca bir tekrarını isteyecek konumda yer alır. *Amor fati* ile ebedî dönüşün birbirine bağlanması esasında şaşırtıcı değildir, çünkü insan sadece sevdiği bir yaşamın/kaderin sonsuzca tekrarlanmasını ister. Bu anlamda *ebedî dönüş* öğretisi esasında bir *amor fati*yi şart koşar. Sevilmeyen bir yaşamın onaylanması, haklı çıkarılması ve çok daha önemlisi ebediyen tekrarının istenmesi mümkün değildir. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de dile getirdiği üzere: "Amor fati: bundan böyle benim sevgim bu olsun...

Suçlamak istemiyorum, suçlayanları bile suçlamak istemiyorum. Gözümü kaçırmak benim tek yadsımam olsun... Bir gün sadece bir evet-diyen olmak istiyorum!" (KSA 3: 521; FW 276). Kısaca Nietzsche görüldüğü üzere mutlak bir onaylamanın peşinde gitmektedir ve ebedî dönüş ona bu fırsatı tanımaktadır.

Bu noktada artık ebedî dönüşün gerçekte var olup olmadığı ve bu öğretinin kanıtlanıp kanıtlanamayacağı meselesi Nietzsche'ye göre önemsizdir. Gerçekten de Nietzsche ebedî dönüşün gerçekliğini ortaya koyacak bir kanıt sunmakla meşgul olmaz. *Şen Bilim*'deki hâliyle bu öğreti sadece bir *varsayım* ve bir *düşünce deneyi* şeklinde karşımıza çıkarken; *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te ise sadece Zerdüşt'ün *buyurduğu* fakat hiçbir şekilde bir kanıta dayandırmadığı bir *anlatı* olarak ileri sürülür. Esasında zaten *mythos* özelliğine sahip bir anlatı olarak ebedî dönüşü temellendirecek ve varlığını kanıtlayacak hiçbir mantıksal ve akılcı adım bulunmaz. Üstelik Nietzsche zaten böylesi bir arayış içinde de değildir. Ebedî dönüşe bir bağlılık ona göre sadece *içgüdüsel* şekilde ortaya konulabilir. Böylece Nietzsche hiçbir kanıt sunmadan bizden ebedî dönüşe inanmamızı ve yaşantımızı ona göre sürdürmemizi talep eder. Ona göre bu öğretinin bir evrensel hakikati dile getirip getirmediğini sorgulamak varoluş ve yaşam söz konusu olduğunda tümüyle anlamsızdır. Çünkü Nietzsche bu öğreti ile metafiziksel bir hakikati dile getirmeye çalışmaz, o sadece yaşamın algılanışına yönelik bir *etki* uyandırmaya çalışır. O hâlde esas önemli olan şey insanın bu ebedî dönüş *varsayımı* ile yaşam karşısında alacağı tavırdır (Nehamas, 1999: 151). Yaşam bu ebedî dönüş miti ile ebediyen onaylanacak bir öğeye dönüşüyorsa kişi böylesi bir kurguya kendisini bırakabilmelidir. Tam da bu yüzden ebedî dönüş gerçekten kozmolojik bir hakikati dile getirmiyor olsa bile, ortaya koymuş olduğu etki ile geri kalan her şeyden çok daha önemli hâle gelir. O hâlde kişi, ebedî dönüş öğretisine kendisini bıraktığında artık onun gerçekliğini ya da kurgusallığını sorgulamak manasızdır. Ebedî dönüş, kişiyi yaşam olumlayıcı bir tavra sevk ettiği

ölçüde Nietzsche tarafından haklı kılınır. Görüldüğü üzere Nietzsche sadece yaşamın olumlamasına ve haklı çıkarılmasına izin verecek bir kurgu peşindedir. Ebedî dönüş bu olumlamayı ve haklı çıkarışı yerine getirdiği sürece gerçekten bir ebedî dönüşün var olup olmadığı meselesi tümüyle önemsiz hâle gelir. Kişi, kendisini bu varsayıma bıraktığı andan itibaren artık bütünüyle farklı bir *varoluş algısına* sahip olur. İşte Nietzsche her türlü hakikat pahasına bu *algının yaratımı* peşindedir. Yaşamsallık, kendisinden hareketle haklı kılındığı müddetçe hiçbir evrensel hakikatin önemi yoktur.

O hâlde ebedî dönüşün, Nietzsche tarafından ileri sürülen ontolojik, metafiziksel ya da kozmolojik bir öğreti olduğu iddiası, Nietzsche'nin felsefi projesini tümüyle gözden kaçırmaktadır. Ebedî dönüş bu anlamda sadece bir mit olarak yaşamın olumlanışını mümkün kılmak isteyen bir *denemedir*. Üstelik çok daha önemlisi, yaratılabilecek çok sayıda denemeden sadece bir tanesidir. İşte tam da bu yüzden Nietzsche geleceğin filozoflarına seslenirken: "Bulunacak başka bir dünya daha var- hem de birden fazla! Haydi filozoflar, gemilere!" (KSA 3: 530; FW 289) demektedir. Nietzsche geleceğin filozoflarına verdiği bu öğütle onların sonsuz sayıda yeni deneme gerçekleştirmesini ister. Filozof onun gözünde yeni 'anlamlar'a cüret edebilen, yaşamın kendisini bir deneme olarak görebilen ve böylece yaşamla koparılamaz bir bağı tesis etmek için en *şahsi* hakikatini yaratabilen kişidir.

Ebedî dönüşe ilişkin böylesi bir yorum aynı zamanda, tarihsel süreçte âdeta Nietzsche'nin felsefesi ile özdeşleşen *güç istemi* (*Wille zur Macht*) kavramına ilişkin makul bir açıklama sunar. Güç istemi çoğu zaman Nietzsche'nin en önemli felsefi kavramı olarak görünür, oysa kitaplarına bakıldığında bu kavramın diğer felsefi problemlere nazaran çok fazla bir önceliği yoktur. Üstelik sanılanın aksine, Nietzsche *Güç İstemi* adıyla bir kitap dahi kaleme almamıştır. Ablası Elisabeth Föster, Nietzsche'nin ölümünden sonra onun yayımlanmamış el yazmalarını ele geçirmiş ve onlardan yola çıkarak Nietzsche'nin felsefesinde esasında var olmayan felsefi sistemi

ortaya koyacak bir çalışmanın yapılmasını istemiştir. Elisabeth Föster'in teşvikiyle bir grup araştırmacı, Nietzsche tarafından farklı zaman aralıklarında kaleme alınmış bu el yazmalarından parça parça bir takım alıntıları bir araya getirerek *Güç İstemi* adından bir metin oluşturmuştur. Bu kitap onlara göre Nietzsche'nin nihai düşüncesini ve felsefi sistemini ifade etmektedir. Fakat Nietzsche'nin eleştirel toplu eserlerinin (*Kritische Studienausgabe*) editörlük görevini üstlenen Montinari ve Colli'nin yaptığı filolojik araştırmalar, Nietzsche'nin *Güç İstemi* adlı bir kitap tasarısında olmadığını, eğer varsa bile bu tasarıdan vazgeçtiğini şüphe içermeyecek şekilde kanıtlamıştır. Nietzsche, felsefi bir sistem peşinde koşmadığı gibi *güç istemi*ni de, felsefesinin merkez kavramı hâline getirmemiştir. Buna rağmen Heidegger gibi çoğu düşünür, *güç istemi*ni Nietzsche'nin en önemli metafiziksel kavramı olarak değerlendirir. Onlara göre Nietzsche, güç istemi ile birlikte esasında metafizik tarihinin en üst noktasını temsil etmektedir. Bu yoruma göre, *güç istemi* esasında tüm varolanların nihai özünü meydana getirir ve geri kalan her şey sadece bu istemin bir görünüşü olarak var olur. Bu tarz bir Nietzsche yorumu aslında, Nietzsche'nin felsefi niyetlerini tümüyle yanlış yorumlamaktadır. Çünkü Nietzsche temelde, ne varolanların hakikatini keşfetmek ne de bu varolanların özünde yatan şeyi bulmak ister. Bu ancak Batı felsefesinin bir çabası olabilir ki, Nietzsche radikal bir şekilde kendisini ondan koparmak niyetindedir. Nietzsche'nin yegâne felsefi derdi daha önce dile getirildiği üzere, varoluşun değeri sorusuna tatmin edici bir cevap/yorum sunmaktır. Nietzsche kendi çabasını bütünüyle, insan varoluşunu haklı çıkaracak bir deneme ileri sürmekten ibaret görür. Zaten ona göre dünyaya ilişkin sadece, bir takım değerler üzerinden *yorumlar* ileri sürülebilir, daha fazlası değil. Dünyanın keşfedilecek nihai bir metafiziksel hakikati yoktur, bu sebeple varoluşa ilişkin söylenen her şey bir yorumdan ibarettir. Dolayısıyla Nietzsche'nin *güç istemi* kavramını, dünyaya ilişkin metafiziksel bir hakikat olarak açıklamak mümkün değildir. Üstelik Nietzsche bizzat *güç istemine*

ilişki iddialarının sadece birer yorum olarak görülebileceğini ısrarla vurgular (KSA 5: 37; JGB 22). O hâlde *güç istemi* kesinlikle varolanların nihai hakikati olarak değerlendirilemez.

Güç istemine ilişkin sağlıklı bir yorum, ancak Nietzsche'nin temel felsefi projesi dikkate alındığında yapılabilir. Buna göre Nietzsche'nin hedefi, *çileci ideale* rakip olacak ve böylece varoluşa ilişki olumlu bir yoruma izin verecek yeni değerler yaratmaktır. Kısaca Nietzsche insan varoluşunun haklı çıkarılması gerektiğini düşünür ve sadece bu uğurda bir felsefenin icra edilmesi gerektiğini düşünür. Böylece tıpkı *üst insan* ve *ebedî dönüş* öğretilerinde olduğu gibi *güç istemi* de sadece bu amaç doğrultusunda Nietzsche tarafından ileri sürülür. Bunu dikkate almayan bütün yorumlar Nietzsche'nin güç istemi kavramını abartma eğilimine girmektedirler. Bu bakımdan Nietzsche, insanın çöküşünü engellemek ve yeni bir başlangıcı mümkün kılabilmek için felsefe ile meşgul olur. *Güç istemi* de bu bakımdan sadece *çileci idealin*, yani *décadence*ın üstesinden gelebilmek için ileri sürülmüş bir *deneme*, bir dünya *yorumudur*. Nitekim Nietzsche Deccal'de şöyle söyler:

> Yaşamın kendisi bana; bir büyüme, bir devamlılık, kuvvetlerin bir birikimi ve bir güç içgüdüsü olarak görünür: Güç isteminin eksik olduğu yerde çöküş (*Niedergang*) vardır. Benim iddiam, insanlığın en yüksek değerlerinde bu istemin eksik olduğu- ve çöküşe ait değerlerin, yani *nihilistik* değerlerin, en kutsal isimler altında hüküm sürdüğü yönündedir. (KSA 6: 172; AC 6)

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Nietzsche, çileci ideal ekseninde ortaya çıkan değerlerin bir güç isteminden yoksun olduğunu düşünür. Bu değerler bir güç istemini değil, fakat daha önce de dile getirildiği üzere bir *hiçlik* istemini ileri sürmektedirler. O hâlde *güç istemi* Nietzsche'ye göre tam da *hiçlik isteminin* karşısında yer almalıdır. Çileci idealin hiçlik istemi, her tür yaşamsallığı çöküşe uğratır ve yaşamı örtük

bir biçimde yadsır. Bu ideal, yaşamın var olabilmesi için önce yaşama sırt çevrilmesi gerektiğini düşünür. Şimdi eğer Nietzsche bu ideale rakip bir değer ortaya koymak istiyorsa, bu değer; yaşamın bir olumlamasını gerçekleştirebilmelidir ki, güç istemi tam da böylesi bir işlevi yerine getirir. O hâlde güç istemi, bizzat yaşamsallıkla ilgilidir, hatta denilebilir ki güç isteminin onaylanması, doğrundan yaşamın onaylanması anlamına gelir (Figal, 2001: 224). Üstelik Nietzsche bir adım daha atarak, yaşamın kendisini bir *güç istemi* olarak görür (KSA 5: 27; JGB 13). Esasında yaşamın onaylanması bir güç istemenin onaylanması anlamını taşıyorsa elbette yaşamın kendisi de bir güç istemi olarak yorumlanabilir. Peki, güç istemini onaylamak nasıl yaşamsallığın onaylanması anlamını taşıyabilir? Nietzsche burada ne kastetmektedir? Güç istemini anlamak için *ebedî dönüş* öğretisi yol gösterici olabilir, çünkü güç isteminde ortaya konulmak istenen öge en yüksek düzeyde bir kendini olumlamayı içermektedir.

Her şeyden önce, *isteme* denilen fenomene bakmak gerekir. Nietzsche'ye göre *isteme* denilen şey esasında tek başına izole edilmiş bir yeti değildir; o farklı arzu ve istemlerin bir güç ilişkisi olarak vardır (KSA 5: 32; JGB 19). Bu anlamda isteme son derece karmaşık bir eylemselliğe işaret eder. O bir yandan etkilenmeyi, fakat diğer yandan da etkide bulunmaya işaret eden bir eylemselliktir. Bu ise onun hem emir veren hem de itaat eden bir yapı içinde olduğunu gösterir. Üstelik her isteme edimi bir parça bilinç de içermek zorundadır. Durum böyleyken istemenin; tekil ve izole edilmiş bir yetiden çok, esasen iktidar çatışmasını yansıtan bir ilişki ağına gönderimde bulunduğu aşikârdır. Çok daha önemlisi her kişi bizzat bu *iktidar ağının kendisi* olarak var olur. Kişi, isteme yetisine sahip bağımsız ve izole bir özne değildir. Bu, daha önce söylendiği üzere sadece dilin gramerine ait bir önyargıdır. Kişi bizzat eylemselliğin kendisidir. Eylemin ardında bir özne yoktur. Bu bakımdan her kişi bir arzu, bir tutku kısaca bir isteme olarak var olur. İşte Nietzsche'ye göre bu isteme ancak bir güç ilişkisi olarak anlaşılabilir.

Şimdi, her dürtü ve arzu temelde *güç* elde etmek ister. Nietzsche'ye göre her dürtü, her istem ve her arzu yapısı gereği gerçekleşmek ister, yani kendini ortaya koymak ve geri kalan arzular üzerinde hâkimiyet kurmak ister. Bu da açıkça her *istemin* aslında bir *güç istemi* olduğu sonucunu doğurur (Figal, 2001: 218). İşte tam da bu yüzden; hedefler koymak, arzu etmek, talep etmek vs. olarak görünebilecek olan yaşamsallık, Nietzsche tarafından bir güç istemi olarak yorumlanır. Güç istemi bu anlamda söz konusu istemin kendini olumlamasından başka bir şey değildir. İstemin ilk belirtisi, kendini olumlamadır. Çünkü istemenin *istediği* tek şey bir *gerçekleşmedir*. O hâlde bu *isteme ediminin* bizzat kendisi olan kişi; güç duygusuna, ancak yaşamsallığını ve istemini hayata geçirdiğinde erişebilir. Çünkü güç istemi Nietzsche'ye göre esasen bir güç duygusunun hissedilmesinden ve tecrübe edilmesinden başka bir şey değildir (KSA 8: 425; N *Ende 1876-Sommer 1877*). Nietzsche'nin deyişi ile kişi kendi istemini *istediği* sürece; yani ancak bu varoluşsal olumlamayı başardığı sürece bir güç hissiyatına sahip olabilir. Ancak kendisi olan kişi (ki bu da esasen *kendi istemi ile bir olan* kişi anlamına gelir), bir güç istemenin vücut bulmuş hâli olabilir. Örneğin *üst insanın* sahip olduğu güç ve bağımsızlık hissiyatını doğran şey bu bakımdan tam bu kendini onaylama hâlidir. En özgür kişi o hâlde kendi üzerinde en fazla güç hissiyatına sahip olan kişidir (KSA 9: 488; N *Frühjahr-Herbst 1881*). Üst insan doğrudan kendisini (yani istemini) ileri sürdüğü için ve bu istemden hareketle yaşam olumlayıcı değerler yarattığı için bir güç ve bir bağımsızlık hissiyatına sahip olur. Bu bakımda güç istemi, başkalarına ilişkin bir gücün hissiyatı değil, fakat kendi varoluşuna ilişkin bir güç hissi anlamına gelir. Nietzsche bu yüzden güç istemini; özgürlük, özerklik, bağımsızlık duygusu ile anlatmaya çalışır.

Güç istemi böylece çoğunlukla zannedildiği gibi başkalarına yönelik bir şiddet pratiğini içermez, fakat kişinin kendisiyle bir bütünlük içerisinde yer alarak bir güç ve bağımsızlık hissiyatını dile getirir. Bilindiği üzere Nietzsche'ye

göre çileci ideal; tüm insani istem, arzu ve tutkuları kötü ve günahkâr olarak ilan etmiş ve bunun sonucunda kişi bizzat kendi varoluşuna düşman hâle getirilmiştir. Çileci idealin dünya görüşü altında kişi kendisiyle bir savaşa tutuşmuş ve mümkün mertebe istemini susturmakla, bastırmakla ve yadsımakla meşgul olmuştur. Nietzsche tam da bu sebeple çileci idealin egemenliği altındaki sürü insanının, bir güç isteminden yoksun olduğunu düşünmektedir. Sürü insanı kendi istemini, varoluşunu, kısaca yaşamsal ilkesini yadsımakla meşgul olduğu için hiçbir şekilde bir yetkinlik ve bağımsızlık duygusuna sahip olamaz. Sürü insanı kendi isteminden nefret eder. Oysa güç istemi, istemin onaylanmasından ve gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Tıpkı ebedî dönüş gibi güç istemi de yaşamsallığın artması, zenginleşmesi ve mutlak anlamda olumlanışı anlamına gelir. Özellikle *Ahlakın Soykütüğü*'nde yer alan üçüncü denemede görülebileceği üzere Nietzsche güç istemini, en yaşam olumlayıcı dürtü olarak ele alır (Janaway, 2007: 143). Böylece güç istemi, Nietzsche'ye insanlar arasındaki yapı farkını ortaya koyma fırsatı verir. Çok daha önemlisi üst insanın ve geleceğin filozofunun ruhsal bir durumu olarak güç istemi, kişiye kendisine ilişkin eksiksiz bir olumlama gerçekleştirmesine izin verir. Güç isteminden yoksun olan sürü insanı her daim başka bir varoluşun (ki çoğu zaman bu metafizik bir varoluştur) hayaliyle bizzat kendi benliğine savaş ilan ederken; güç isteminin vücut bulmuş hâli olarak *üst insan* her edimi ile kendi istemini, yani varoluşunu olumlar. Nietzsche, güç istemi kavramı ile böylece kişiye, kendisiyle (ki *kendisiyle* kasıt istemleri, arzuları, tutkuları, düşünceleri, eylemleridir) barışma fırsatı vermektedir. Kişi, *güç istemi* kavramıyla kendi varoluşuna, tıpkı ebedî dönüş öğretisinde olduğu gibi koparılamaz şekilde raptedilmektedir.

O hâlde neticede güç istemi de, ebedî dönüş gibi Nietzsche'nin esas felsefi projesi bağlamında bir anlama sahip olur. Felsefede yeni bir başlangıcın örneği olarak ortaya konulabilecek ve yaratılabilecek sayısız değerden, kavram-

dan sadece birkaçı olan bu öğretiler, aynı zamanda felsefedeki başlangıcın hiçbir şekilde sona ermeyecek bir süreç olduğunu dile getirirler. Buna göre aslında bir Nietzsche felsefesinden, okulundan ya da gelecek nesillere aktarılacak öğretisinden bahsetmek mümkün değildir. Nietzsche'nin ileri sürmüş olduğu öğretiler kendi deyimi ile sadece birer deneme ve yorum olarak işlev gördüğüne göre, her kişi dünyaya ilişkin anlamını kendisi yaratmak zorunda kalır. Nietzsche bu durumu *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te çok açık bir biçimde dile getirir. *Armağan Eden Erdem Üzerine* isimli bölümde Zerdüşt artık müritlerinin ve öğrencilerinin kendisini takip etmemelerini öğütler, ona göre herkes kendi yolundan gitmeli ve kendini bulmalıdır. Zerdüşt'ün söylediği gibi: "Şimdi sizden beni kaybetmenizi ve kendinizi bulmanızı istiyorum ve sadece hepiniz beni inkâr ettiğinizde geri döneceğim aranıza" (KSA 4: 101; Z I, *Von der schenkenden Tugend* 3). Bu Nietzsche'nin kendi öğretileri için de geçerlidir. Her tür evrensellik iddiasından uzak olan bu öğretiler, sadece birer örnek görevi görürler. Hiçbir şekilde evrensel ve değişmez bir iddiayı ortaya koymazlar. Böylece Nietzsche esasında varoluşun sırrını da vermez. Bu sır her defasında bizzat kişi tarafından yaratılmalıdır. Nietzsche tam da bu sebeple herkese *üst insan* olmayı önerir. Bu, "Herkes yaşama sebebini ve anlamını kendisi bulmalıdır." demekten başka bir şey değildir. Bu bakımdan Nietzsche'nin eserleri kendi deyişi ile *herkes* için, ama aynı zamanda *hiç kimse* için yazılmıştır. Herkes, hakikati kendisi için yaratmalı ve bu yaratılmış hakikate göre yaşayabilmelidir. Nietzscheci kendini aşma ve üstesinden gelme ancak bu şekilde hayata geçirilebilir. Bunların ışığında denilebilir ki, eğer felsefe Nietzsche'nin öngördüğü gibi varoluşu haklı çıkaracak *değerler yaratarak* yeni bir başlangıç yapacaksa, bu başlangıç her insanla (ya da daha doğrusu her *üst insanla*) beraber yeni baştan tekrarlanmak durumundadır. Ebedî dönüşün mitsel anlamı belki de tam olarak burada yatmaktadır.

O hâlde Nietzsche'ye göre insan *çileci ideallere* mahkûm değildir. Çileci ahlak insanın zorunlu ve kaçınılmaz bir yazgısı olmamalıdır. Nietzsche'nin de gösterdiği üzere insan kendi içinde daima bir *üst insanın* olanağını taşıdığı müddetçe, çileci ideallerin ve onun görünüşü olan diğer tüm sağlıksız değerlendirme tarzlarının üstesinden gelip tümüyle farklı bir varoluş biçimini hayata geçirebilir. Bu, insan için gerçekleştirilebilir bir olanaksa o hâlde felsefe de tümüyle farklı bir yönelim alabilme olanağını taşır. Çünkü en nihayetinde felsefe kaçınılmaz bir şekilde failinin karakterine, tavrına ve algısına bağlıdır. Böylece *üst insanın* elinde felsefe bir hakikat araştırması olarak ne pahasına olursa olsun hakikati ele geçirmek isteyen bir etkinlikten başka bir şey olma olanağına sahip olur. Dahası felsefe dolaysız bir şekilde varoluşa değerini vermek suretiyle onu insanın *sağlıklı bir şekilde* bağlandığı ve onayladığı bir süreç hâline getirebilir. Çünkü Nietzsche'ye göre geleceğin filozofu, yaşamla insan arasındaki ilişkiyi sağlam ve olumlayıcı bir şekilde kuracak olan *değerlerin* yaratıcısına dönüşür. Temelinde 'üst insan' bulunan felsefe, Nietzsche'nin tabiri ile yaşama ve varoluşa yeniden 'anlam veren'; insana yaşaması için bir amaç kazandıran faaliyetin adı olur.

Dahası felsefe 'üst insan' ile birlikte, *çileci ideal*in bir görünümü olarak yaşamı kötüleyen, insanı kendisine düşman eden, varoluşun anlamına ilişkin olumlu hiçbir şey söyleyemeyen bir edim olmaktan kurtulup; insanı köklü bir şekilde *ilgilendiren*, onu hayata bağlayan değerleri ve hakikatleri yaratan ve yaşamı kutsayan bir etkinliğe dönüşür. Felsefe

böylece günümüzde olduğu gibi birkaç kişinin dışında kimsenin umursamadığı gereksiz bir tartışma aracı olmaktan çıkar ve her bir insanın varoluşunu temelden ilgilendiren bir yaratma eylemi hâline gelir. Bu noktada Nietzsche'nin, radikal bir farklılık içerisinde felsefeyi yeniden hayata döndürebilmek için onun temellerini yeni baştan düzenlediğini görmekteyiz. Sürü insanından üst insana ilişkin bir dönüşüm tam da böylesi bir düzenlemeye karşılık gelir. Fakat Nietzsche sadece felsefenin temellerini yeni baştan yaratmakla kalmaz, o aynı zamanda bizzat felsefenin kendisini de bir 'değer yaratma' süreci olarak ortaya koyar. Üst insanı, felsefenin yeniden başlayabilmesi ve insan yaşamına katkı sunabilmesi için bizzat kültürün ve medeniyetin temeline yerleştiren Nietzsche, felsefeyi icra eden insan tipinde gerçekleştirdiği radikal dönüşümle birlikte artık yaşam ve insan arasında köklü ve koparılamaz bir bağlantının sağlanabileceğini ileri sürer. Üst insan olarak geleceğin filozofu, sürü insanından farklı olarak, yaşamla tümüyle olumlu bir ilişkinin kurulmasına sebebiyet verir. Böylece üst insan, Nietzsche için yaşamla insan arasındaki ilişkinin tesis edilmesi adına vazgeçilmez bir unsur hâline gelir. Sürü insanı tam da bu ilişkiyi tatmin edici bir şekilde sağlayamadığı için Nietzsche tarafından felsefenin temelinden sürgün edilir. Böylece insanın neliğinde meydana gelen bir dönüşüm, yani sürü insanının üst insana dönüşmesi, felsefedeki dönüşümün de habercisi hâline gelir. *İnsanı* sadece kavramsal bir düşünme nesnesi olarak ele almayan Nietzsche, tam da bu sebeple söz konusu edilen dönüşümü gerçekleştirebilme olanağına sahip olur. İnsanı, yaşamla kurulan ilişkide[1] *somutlaşan* bir varlık olarak yorumlayan Nietzsche, felsefe etkinliğini de bu noktadan hareketle yeni baştan değerlendirme olanağına kavuşur. Neticede felsefe bile Nietzsche'nin gözünde sadece

[1] Daha önce dile getirildiği gibi bu ilişki, bir değerlendirme ve yorumlama süreci ile kurulur. İnsan tam da yaşama ilişkin değerlendirmelerini yaptığında gözümüzün önüne somut bir varlık olarak gelir.

bu ilişkinin tesisi için icra edilen bir faaliyete karşılık gelir. İnsanın tekliğine ve somutluğuna yaptığı vurgu ile Nietzsche böylece felsefe adına ortaya konulabilecek yeni olanaklara işaret eder.

Felsefenin Nietzchevari bu dönüşümü aynı zamanda felsefenin kendisini bilimsel paradigmadan uzaklaştırarak estetik bir tavra yaklaştırmasını içerir. Çünkü Nietzsche'de sanat; yaşam ile insan arasındaki ilişkinin kuruluşu için vazgeçilmez bir edim hâline gelmektedir. Üstelik Nietzsche zaten insanın yaşamla ilişkisinin esas itibarıyla sanatsal olduğunu ileri sürer. Dahası ona göre sanatsal duruş, varoluşun dehşetine katlanmamızı ve dayanmamızı sağlayan yegâne tavırdır. Yaşam Nietzsche'ye göre kişi tarafından ancak estetize edilerek kabullenilebilir. Dahası kendi başına nötr, ilgisiz, *anlam-sız*, *değer-siz* olan varoluş ancak insanın sanatsal tavrıyla anlam ve değer kazanır. Dolayısıyla Nietzsche, insanı nihilizmden kurtarmak için bilimsel/teorik tavırdan uzaklaştırıp estetik bir yönelime davet ederken onu, zaten orijinal olarak baştan beri sahip olduğu varoluşsal konuma iade etmeye çalışır. İşte üst insan; yaşamla estetize olmuş bir ilişkinin vücut bulmuş hâli olarak karşımıza çıkar. Böylece üst insan yaşamla girdiği bu estetik ilişki içerisinde insan varoluşuna yeni bir amaç verecek olan *değerleri* yaratır. Bu yaratımın kendisi baştan sona bir sanatsal faaliyete benzetilebilir. Bu yüzden sanat insanın yaşamla ilişkisini tesis eden başlıca faaliyet hâline gelir. Nietzsche'ye göre ne metafizik ne de ondan koptuğunu iddia eden bilimler *değer yaratabilecek* olanağa sahiptir. O hâlde kendilerini farklı yollarla da olsa bir hakikat istemine bağlayan bu etkinlik tarzları varoluşa anlam verebilecek ve yaşamı haklı çıkarabilecek konumda değildirler. Dahası, koşulsuz hakikat istemine yönelik sergiledikleri bağlılık yüzünden aslında *çileci idealin* güç kazanmasına neden olmuşlardır. Bir yandan metafizik, yaşamı küçük gören ve böylece onu değersiz kılan öte-dünyacı tavrıyla çileci idealin amacını gerçekleştirirken, diğer

taraftan bilim sözüm ona her tür metafiziksel açıklamayı kapı dışarı ederken aslında çileci ideale ilişkin ihtiyacı daha da körükler. Sonuç olarak önce metafizik ve daha sonra da bilim aracılığıyla varoluşa ilişkin anlamsal kriz aslında daha da derinleşir.

Dolayısıyla felsefe bu etkinliklere yaklaştığı ve bir hakikat istemi ortaya koyduğu sürece insanın varoluşsal krizine bir yanıt sunamaz. Nietzsche tam da bu yüzden, sanatın *değer yaratıcı* özelliğine işaret ederek, felsefenin de ancak bu yolla varoluşun değeri ve anlamı sorununa bir çözüm ortaya koyabileceğini ileri sürer. Nietzsche'ye göre sanat, kendisini bir *hakikat nosyonuna* bağlamadığı için, çileci idealin tuzağına düşmekten de bir bakıma kurtulur. Oysa hakikatin, yaşam karşısında yüceltilmesi ve gerektiğinde yaşamın *metafiziksel* bir hakikat uğruna feda edilmesi gerektiğini düşünen bir felsefe, *çileci ideale* rakip olamaz. Bu yüzden 'koşulsuz bir hakikat istemine' kendisini bağlayan metafizik ile bilim, *çileci ideale* rakip ve alternatif olamaz. Hakikati *temel değer* olarak gören metafizik ile bilim bu bağlamda özsel olarak çileci kalmak durumundadır. Diğer taraftan Nietzsche'nin örnek sanatı, kendisini hakikate değil fakat yaşamın olumlanmasına bağlar. Sanatın ve felsefenin esas amacı bu bakımdan bir yerlerde gizlenmiş olan hakikati keşfetmek değildir. Sanat ona göre varoluşun *anlam-lı ve değer-li* bir sürece dönüştürülmesi ile ilgili bir etkinliktir. İşte bu sebeple felsefe bilimin değil fakat sanatın bu yaşamsal perspektifi ile iş görmelidir. O hâlde felsefe günümüzde insan yaşamına dokunan, onu gerçek anlamda alakadar eden bir faaliyet hâline gelecekse her şeyden önce metafiziksel niyetlerden ve bilimsel eğilimlerden temizlenmelidir. Dahası Nietzsche'ye göre varoluşun haklı çıkarılması meselesi, geri kalan her tür ögeyi bir araca indirger. O hâlde hakikatin kendisi bile yaşam karşısında ancak *ikincil* bir değere sahip olabilir. Böylece sanatsal bir eğilim içerisinde felsefe, varoluşa bir değer ve anlam sunmak adına bir takım geçici hakikatler yaratabilmeli ve sahip ol-

duğu *sunuş gücüyle* insanların istemini yaratılan bu anlama bağlayabilmelidir. Nietzsche'nin gözünde sanatçı-filozof; yaşamı hakikat uğruna kurban etmez fakat bütün bir varoluşu haklılandırmak için düpedüz hakikati *kullanır*.

Fakat tüm bunlara rağmen Nietzscheci felsefenin 'öğretilebilir teorik bir çerçeve' içermediği de aşikârdır. Bu anlamda bir Nietzsche okulundan veya geleneğinden bahsetmek de mümkün değildir. Nietzsche açık bir şekilde kendi şahsi yaşam tecrübesinden hareketle yazdığından, bu tecrübeye bir okur olarak dışarıdan tam manasıyla dâhil olmak mümkün değildir. Hatta Nietzsche'ye ilişkin tüketici bir okuma tam da bu yüzden olanaksızdır. Bu tecrübe Nietzsche'nin şahsi ve tekrarlanamaz deneyimi olarak bir tekilliğe sahiptir ve sadece ona özeldir. Üstelik Nietzsche'nin niyeti birtakım müritler ve öğrenciler de kazanmak değildir. O hâlde neden Nietzsche'nin deneyimini okuma zahmetine katlanalım? Özellikle de karşımızda her tür rasyonel, düzenli ve sistematik süreci dışlayan bir metin varken bunca zahmete katlanmaya değer mi? Kendisini iyinin ve kötünün ötesine yerleştiren birisi bize ne öğretebilir? Fikirlerini tümüyle radikal bir düzlemeden hareketle ileri süren birisiyle diyalog kurmak nasıl olanaklı olabilir? Nietzsche'nin son derece öznel deneyimine maruz kalmadan bu sorulara cevap vermek kuşkusuz olanaksızdır. Dolaysıyla her okur kendi yaşam tecrübesini Nietzsche'nin deneyimi ile harmanlayarak bir takım yanıtlara ulaşabilir. Bu yanıtların kişiyi ne derece tatmin edeceği ise belki de Nietzsche okumanın en büyük riskini meydana getirir. Fakat Nietzsche kendi düşünce serüveni söz konusu olduğunda bu riski göze aldığı için, kendi okurlarından da, yani *geleceğin filozoflarından* da bu 'tehlikeli belki'yi üstlenmelerini ister.

Nietzsche'nin tecrübesine bir nebze de olsa katılabilmek için önyargılarımızı, yerleşik değerlerimizi, sahip olduğumuz ahlaki ve dini yönelimleri bir kenara bırakabilmeli ve belli ölçülerde onlardan vazgeçebilmeliyiz, fakat tüm bunlardan

sonra bile elde edeceklerimizin bizi tatmin edip etmeyeceği tümüyle belirsiz kalmaktadır. Ne var ki bu belirsizliğe göğüs germeyi beceremezsek varoluşun anlamı sorusunun bizim için gerçek manada bir yanıt bulmasını da bekleyemeyiz. Zaten Nietzsche tam da bu yüzden cüret etmeyi, atılgan ve kararlı olmayı yüceltir. Çünkü ancak bu karakterdeki birisi *varoluşun dehşeti* karşısında geri adım atmayarak ona istediği şekli verecek kapasiteye sahip olur. Nietzsche'nin de söylediği gibi uzun süre uçurumun boşluğuna bakarsanız, bir süre sonra aynı boşluk da sizin içinize bakıyor olacaktır (KSA 5; 98: JGB 146). Nietzsche'nin bizden istediği uçuruma bakma *cesareti* göstermemiz ve göreceklerimiz ile yüzleşme *kararlılığı* sergilememizdir.

Kaynaklar

Friedrich Nietzsche Bibliyografyası

Friedrich Nietzsche'nin eserlerinden yapılan alıntılar, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'nin editörlüğünde yayımlanmış olan ve Nietzsche'nin tüm yazılarının yer aldığı 15. Ciltlik toplu eser *Kritische Studienausgabe*'ye (KSA) atıfla yapılmaktadır: *Friedrich Nietzsche's Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter GmbH & Co. KG, München 1999.*

Bu toplu eserlerden kullanılan ciltler aşağıdaki gibidir.

KSA 1: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873.*

KSA 3: *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröchliche Wissenschaft.*

KSA 4: *Also sprach Zarathustra I-IV.*

KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral.*

KSA 6: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Anti-Christ, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche Contra Wagner.*

KSA 9: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882.*

KSA 12: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887.*

Diğer Kaynaklar

Badiou, Alain (2001) "Who is Nietzsche?" Pli: *The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 11, Nietzsche: Revenge and Praise, page 1-11, Coventry

Calderon, de la Barca (2011) *Hayat Bir Rüyadır*, çev. Başar Sabuncu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul

Clark, Maudemarie (1990) *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press. Cambridge.

Danto, Arthur (2005) *Nietzsche as a Philosopher*, expanded edition, Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles (2005) *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Descartes, Rene (1994) *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

Esenyel, Adnan (2015) "Hakikatsiz Bir Felsefe Mümkün mü?" *III. Uluslararası Felsefe Kongresi: Gelenek, Demokrasi ve Felsefe*, Bildiri Kitabı, Bursa Kültür A.Ş., Bursa.

Figal, Günter (2001) *Nietzsche: Eine Philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart.

Heidegger, Martin (1977) "Nietzsche's Wort: Gott ist tot" in *Holzwege*, Gesamtausgabe 6, *Hrsg. von* Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

Heıdegger, Martin (2006) *Sein und Zeit*, 19. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

Husserl Edmund (1982) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Hague.

Janaway, Christopher (2007) *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford University Press, Oxford.

Kuçuradi, İoanna (1999) *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

Leimbach, Rüdiger (2008) "Was hat Asklepios für Sokrates getan?" *Hermes*, 136. Jargh., H. 3, Franz Steiner Verlag, pp. 275-292.

Leiter, Brian (2002) *Nietzsche On Morality*, Routledge, New York.

Nehamas, Alexander (1999) *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Massachusetts.

Platon (1997) "Apology" and "Phaedo" *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper, trans. by G.M.A. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company,

Porter, James I. (2006) "Nietzsche and the Problem of Socrates", *A Companion to Socrates*, Edited by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, Blackwell Publishing, Sussex.

Sadler, Ted (1995) *Nietzsche: Truth and Redemption*, The Athlone Press, London.

Schopenhauer, Arthur (1977) *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Zweiter Teilband, Diogenes Taschenbuch, Zürich.

Solomon, Robert C. (2006) "Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality, and *ressentiment*", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press.

DİZİN

A

ahlak 26, 27, 35, 36, 46, 52, 139, 140

Aiskhylos 68, 71, 72, 75, 76, 180

akıl 16, 26, 37, 38, 39, 44, 45, 47, 53, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 87, 106, 108, 121, 122, 123, 148, 149, 169, 170, 172, 177, 178, 179, 180, 185, 186, 187, 190

akılcılık 83, 89, 90, 108, 109, 180

anlam 96, 172; ~lar dünyası 60, 61; ~ yaratmak 125

Apollon 70, 71, 73, 74, 79, 80, 81, 180

Apolloncu: ~ itki 70, 71; ~ güç 70

asketik rahip 110, 111, 112

Asklepios 82, 211

ayaktakımı içgüdüsü 130

Aydınlanma 16, 32, 178

B

Batı: ~ kültür dünyası 31; ~ kültürü 30, 65, 79, 89, 90, 119, 180; ~ uygarlığı 17, 95

Batı felsefesi 34, 35, 36, 37, 39, 40, 46, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 65, 67, 84, 91, 97, 99, 100, 101, 108, 112, 113, 117, 126, 127, 128, 143, 149, 154, 155, 157, 158, 165, 166, 167, 168, 169, 190; ~ geleneği 17, 54; ~nin temel değerleri 38; ~nin temeli olarak insan problemi 67

bilgelik 26, 37; ~ sevgisi 97

bilim 11, 14, 41, 43, 81, 82, 84, 129, 130, 132, 149, 150, 151, 159, 183, 191, 194, 195; ~in çıkmazı 152

bireyselleşme 70, 71

Bryan Leiter 145

Ç

çekiçle felsefe yapma 41

çileci: ~ ahlak 93, 139, 140, 141, 143, 147, 148, 149, 153, 160; ~ ideal 21, 22, 63, 93, 109, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 164, 167, 198, 201; ~ ideal 22, 33, 39, 40, 63, 112, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 182, 183, 189, 198, 201, 203, 205, 206

çöküş 31, 33, 51, 53, 55, 64, 81, 86, 87, 88, 90, 96, 97, 100, 102, 105, 109, 198

D

değer(ler) 23, 24, 27, 28, 42, 66, 116, 139, 189; ~ biçen hayvan 24; ~ felsefesi 35; ~n ölümü 32; ~in yeniden değerlendirilmesi 23, 24, 28, 33, 42, 45, 50, 52, 59; ~ problemi 51

değerlendirme 23, 24, 25, 27, 28, 42

Deleuze 184, 210

Descartes 34, 134, 210

Dionysos 70, 71, 72, 73, 74, 79, 80, 81, 175, 180, 181, 187, 209

Dionysosçu dürtü (itki) 71, 73

diyalektik 68, 75, 83, 89

E

ebedî dönüş 178, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 201

erdem 77, 89, 202

Euripides 68, 73, 74

F

felsefe 4, 18, 25, 35, 37, 39, 40, 42, 44, 50, 52, 69, 78, 84, 91, 98, 114, 127, 129, 132, 138, 141, 143, 155, 167, 169, 175, 186, 203, 210, 211; ~ işçileri 135; ~nin krizi 39, 57; ~nin kökeni 36; ~ yapan insan 45
felsefi: ~ etkinlik 15, 48, 113; ~ söylem 47, 48, 49, 50, 56
fena 103
filozof 64, 98, 131, 132, 133, 136, 158, 162, 196

G

geleceğin filozofları 42, 91, 128, 131, 136, 169, 175, 189
gelenek 26, 29

H

hakikat 11, 26, 37, 39, 43, 36, 136, 153, 159, 161, 162, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 173; ~ arayışı 37, 162, 163, 165, 166, 170; ~ aşkı 97, 137; ~i araştırma yönelimi 34; ~in değeri 156, 161; ~ istemi 43, 44, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 206
hasta insan 99, 112
hastalık 98
hayatın anlamı 20
Heidegger 32, 60, 162, 197, 210
hınç 104, 105, 109, 110, 111
hiçlik 31, 33, 39, 40, 135, 165, 198; ~i isteme 22, 31, 113, 147
Homeros 180
Husserl 34, 210

İ

içgüdüsel eyleme 75
ilk-varlık 72
insan 24, 52, 57, 58, 60, 112; ~ varoluşunun anlamı 63; nesnel ~ 133, 135; son ~ 15; şüpheci ~ 133; yaşayan ~ 58
İskenderiye kültürü 78, 79
iyi 26, 32, 54, 55, 102, 103, 104, 109; ~ ile kötünün ötesine geçmek 55

K

Kant 47, 48, 49, 54, 135, 168
kendi benliğine, bedenine ve karakterine yabancılaşmak 22
kesinlik arayışı 126
Kopernik 151
köle ahlakı 65, 104, 105
kötü 55, 104, 109
kötümserlik 84, 100
kültür 79, 210

M

merhamet 26
mesafe tutkusu 102
modern: ~ birey 15, 16, 18, 19; ~ idealler 15; ~ özne 19
Montaigne 134

N

Naziler 18, 94
neden-sonuç 71, 77, 80
nihilizm 14, 15, 16, 17, 18, 32, 33, 38, 40, 62, 63, 84, 95, 100, 101, 109, 122, 127, 139, 147, 151, 158, 161, 175, 177, 181, 205

O

Oidipus 72, 73

Ö

öfke 104, 110
öte dünyacı idealler 113, 115, 147
özgür isteme 7, 106, 107

P

Platon 33, 35, 36, 43, 51, 54, 55, 58, 67, 77, 86, 123, 157, 168, 180, 185, 211
Prometheus 72, 73

R

Richard Wagner 80, 180, 181, 182, 183, 209

S

sahici filozof 132, 137
sanat 175, 180, 184, 186, 206
Schopenhauer 13, 22, 39, 40, 80, 84, 99, 100, 101, 133, 145, 146, 157,

177, 181, 182, 183, 211; ~'ın metafiziği 84
selamete erme projesi 98
Sokrates: ~'in hastalıklı karakteri 86;
Sokratik: ~ daimon 75, 76; ~ filozof 137, 138; ~ tip 65, 90
somut insan 46, 48, 50, 53, 59, 139
Sophokles 68, 71, 72
sürü 95, 96, 105; ~ değerleri 100; ~ insanı 95, 96, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 112, 201, 204; ~ insanının köle ahlakı 104; ~ insanının mağlup edilmesi 92

T
tanrının ölümü 14, 32, 40, 119
tragedya 69, 72, 79; ~nın doğuşu 69

U
uygar ve aydın birey 16

Ü
üst insan 51, 65, 66, 92, 94, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 138, 139, 140, 173, 186, 198, 201, 202, 203, 204, 205; ~ın ikame edilmesi 92

V
var olmak 111, 146
varoluş: ~un dehşeti 126; ~un haklı çıkarılması 23; ~un mutlak olarak akli bir biçimde kavranabileceğine ilişkin kuruntu 78

Y
yapıbozum 50
yaratmak 41
yaşam: ~ın anlamı 62, 79, 81, 91, 96, 103, 115, 117, 176, 194; ~ın haklı çıkarılması 20, 193
yeni değerler yaratmak 56, 152
yeni felsefe 50
yorum 27
yozlaşma 31

Z
zayıflık 96
Zerdüşt 11, 14, 15, 22, 23, 60, 65, 92, 94, 114, 115, 119, 123, 124, 176, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 195, 202

Batı felsefesinin ne içinde ne de dışındadır Nietzsche, olsa olsa onun dağlarında bir eşkıyadır o. Nietzsche'ye göre Batı felsefesi, yozlaşmış, aşağılık sürülerin yaratıcısı bir ahlaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle 2000 yıllık Batı felsefesinin vücut bulmuş hâli Sokrates'in ardına düşer Nietzsche. Çünkü Batı felsefesiyle hesaplaşmak Sokrates'le hesaplaşmaktır ve bu 'büyük' filozoftan kurtulmanın tek yoludur onu öldürmek. Sokrates'in felsefi kişiliğine tüneyen tanrıyı, onun kimliğinde beliren Batı felsefesini yıkmanın ve üstinsanı yaratmanın tek yoludur bu.

"Ölen Sokrates" aforizmasında şunları söylüyordu Nietzsche: Duymasını bilen kulaklar için Sokrates'in 'son söz'ü aslında şuydu: "Yaşam bir hastalıktır!" Sokrates'in bilerek ve neredeyse kendi seçimiyle ölüme gitmesi, kuşkusuz yaşama çok da değer vermemesi anlamına geliyordu. Daha doğrusu Sokrates, yaşamdan daha değerli şeylerin var olduğuna inanıyordu. Nietzsche'ye göre aslında zaten hep hastaydı Sokrates: "Bir hekim değildi ... Sokrates sadece uzun süredir hastaydı." Nietzsche ise hastalığın değil dirliğin, ölümün değil yaşamın filozofuydu.

Elinizdeki kitap, Nietzsche felsefesine, hakikat, ahlak ve insan anlayışına bir giriş niteliğindedir; bizi yeni bir felsefeye, yeni bir insan yaratmaya davet eden bir giriş.






ISBN: 978-625-44420-9-4

